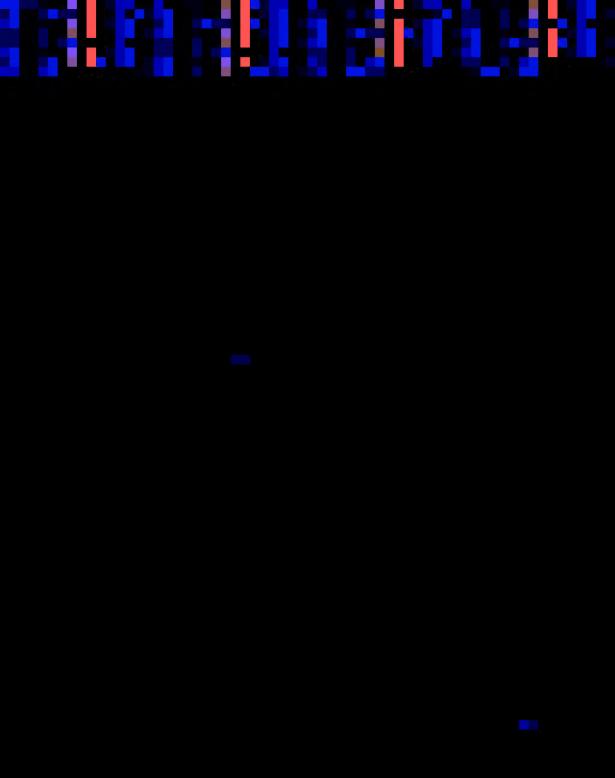
रगना के। इतिहास दर्शन

डॉ राजेश्वर अवसेना

च वाजी व



रचना का इातिहास-दर्शन



डाँ० राजेश्वर सक्सेना

साहित्सवाणी

२८-पुराना अल्लापुर इलाहाबाद-२११००६

प्रकाशक

साहित्यवाणी

२८, पुराना अल्लापुर, इलाहा<mark>बाद</mark>-२११००६

संस्करणं : प्रथम १६५२

मूल्य : पचीस रुपये

स्वत्व : श्रीमती गीता सक्सेना

मुद्रक शिव प्रिटर्स, १९९, मार्च नगर इसाहाबाद भाई, डॉ0 क्रमला प्रसाद को

आमुख

विज्ञानों और मानविकी के समस्त अनुशासनों की समन्वित और समाहित अन्तर्वस्तु के प्रगतिमान रूपों और गुर्गों का ठोस और सोद्देश्य प्रकाशन होने लगता है। सौन्दर्य तत्व-निरूपण का मार्क्सवादी परिप्रेक्ष्य कितना सर्वाङ्गीण और सामंजस्यपूर्ण है इसका प्रमारा तो प्रकृति, इतिहास और दर्शन के सिक्रय और संश्लिष्ट चेतन-रूपमानों के नव-नवोत्मेषित रचना-स्रोतों में मिल जाता है। यहाँ जीवन के सुजनात्मक नियमों की

प्रसाली इतनी विशद् और जटिल हो जाती है कि उसमें प्राकृतिक विज्ञानों, समाज-

जीवन के सारतत्व को मुल्यांकित करते समय ऐतिहासिक वस्तुवाद की द्वन्द्वारमक

अवहेलना नहीं होती, उनकी उन्नत व्यवस्था के नैरन्तर्य्य का वास्तविक 🗣 प्रकट होता है। अभी तक भाववादी दार्शनिक अमूर्तनों के द्वारा रूप-गुरा-विहीन "प्रत्यय" की व्यास्याचित करने के लिए तमाम प्रकार की विचार-शैलियों और प्र**एालियों को गढा**

जाता रहा है। लघु और विराद के अमूर्त आकारों की परिकल्पना की जाती रही है। "भ्रान्तिमान" को सौष्ठव प्रदान किया जाता रहा है। भारत का "सांख्य" हो या "वेदान्त" तथा पश्चिम का काटन्टवाद हो या हीगलवाद, सभी में अज्ञेय और निरपेक्ष को अनंत और अखंड मानकर उसके शुद्धत्व को प्रतिपादित करने का मसीहाई बौद्धिक-श्रम किया गया है। ऐसा करने के कारण ही अग्रह्मात्मक, ऋग्णात्मक और निषेधात्मक दृष्टियों को प्रश्रय मिलता रहा है। भाववादी दार्शनिकों ने इसी निषेध मार्ग से सार्व-जितकता के प्रतिमान बनाये हैं तथा आत्मवादी विश्व-दृष्टि की स्थापना की है। हमारे ''बसुपेव कुट्म्बकम्'' और ''सर्वेभवन्तु सुखिनः'' के प्रस्थानसूत्र आत्मवादी और भाववादी हैं, ऋगात्मक मार्ग की दार्शनिक जिज्ञासाओं को तथा उद्देश्यों को स्पष्ट करते हैं।

आदर्शवाद की "व्यावहारिक आलोचनात्मक कार्यशीलता" का पक्ष घूमिल है, वह यथार्थवादी नहीं है। वह प्रत्ययबोधात्मक और स्पैकुलेटिव है। इस तरह भाववादी चितन में निष्क्रिय गुद्धतत्व को ही देश और काल की भूमिका में प्रतिपादित किया जाता रहा है तथा उसी को आत्मरूप विश्व चैतन्य-बोध की संज्ञा दी जाती रही है। आत्मवादी विचारदर्शन में व्यक्ति की प्रकृत-इच्छाओं की तात्कालिक प्रतिक्रियाओं से

इनमें व्यक्तिवादी उच्चाकांक्षा भरी है, इनमें डिन्द्रयानुभविक औदात्य मिलता है। हमारे

प्रथन उठता है मनुष्य ने प्रकृति कीश ।नसजनगुक्त जलवायु के सुजनकर्म को निर्मुख

उत्पन्न अमूर्त भन्यता का संसार दिखाई देता है।

और रहस्यवादी रूप में सममने की कौशिश क्यों की ? पदार्थ की गुराचितना का अमूर्वन क्यों किया ? और फिर पदार्थ सत्ता को नगर्य क्यों बना दिया ? इन प्रक्नों का उत्तर ऐतिहासिक वस्तुवाद में मिलेगा। मनुष्य ने अपनी चेतन आवश्यकताओं के विकासक्रम पदार्थ की गुरा चेतना को मानवीय अर्थ में रूपान्तरित किया है। यह रूपान्तररा मनुष्य और प्रकृति के रचनात्मक संघर्ष के द्वारा सम्भव हो सका है। मनुष्य और प्रकृति के संघर्ष से ही समय या काल को भी भौतिक गुराों से विभूषित किया गया है, मानवीय गुराों से विभूषित किया गया है। इसी संघर्ष के माध्यम से अर्थात् प्रकृति के द्वन्द्वात्मक विश्लेषए। से मनुष्य प्रकृति के चेतन रूपों से रागात्मक सम्बन्ध भी स्थापित करता रहा है, वह प्रकृति से संश्लिष्ट-सानिध्य स्थापित करता रहा है।

भाववादी विचारक 'क्षरा' की विशिष्टता को मानता है, उसकी स्वायतत्ता को मानता है। लेकिन इस क्षरा में समय या काल के भौतिक और मानवीय-रूपों में रूपान्तिरत करने वाले संघर्ष या श्रम को, द्वन्द्वात्मक विश्लेषणा के निष्कर्षों को नकारा जाता है। यह क्षरा अजित समय नहीं है जिसे दिक् की भौतिक-सापेक्षता मिल गई हो, यह क्षरा उस अर्थ में रचनात्मक नहीं है जिसे मनुष्य ने अपने दीर्घकालीन ज्ञान और कर्म के संश्लिष्ट बोध के रूप में, ऐतिहासिक संस्कार के रूप में प्राप्त किया है। क्षरा-बोध हमेशा ही निरपेक्षता और अमूर्तता में पलता है। क्षरा, उपभोक्ता का बोध बन सकता है, सर्जनशील कल्पना में वह आकस्मिक चमत्कार को ही प्रकट करेगा। ऐसे क्षरा का कारएत्व-बोध भी प्रत्ययजनित होता है। अतः काल या समय को भौतिक अस्तित्व देकर उसे छोस रूप में अजित करने वाली दृष्टि अमूर्त भावकल्पों से मुक्त होती है, उसकी स्थानिक विशेषताएँ होती हैं। इसीलिए क्षरा को सत्ता को महत्व देने वाले रागात्मक सम्बन्ध योग के भौतिक आधारों को, उसकी विविधता और अनेकरूपता को नकारते हैं। इतिहास को नकारते हैं। वे इतिहास-काल को मिथक-काल में बदल देते हैं।

सनुष्य की संस्कृति के विकास की दीर्घकालीन ऐतिहासिक प्रक्रिया अट्टट है, उसमें इतिहास-तत्व का विशेष स्थान है। यह इतिहास-तत्व मनुष्य के द्वारा अजित सस्कार का यथार्थ पक्ष होता है। वही समस्त प्रकार के कारकों का प्रस्थानक होता । यह इतिहास-तत्व ही कारणत्व-बोध का नियामक और निर्धारक होता है, उसी से जीवनतत्व के सगुण-साकार सापेक्ष धर्म की स्थिति रहती है, उसी से मनुष्यता के मानक निश्चित होते हैं तथा उसी की प्रक्रिया में वे निरन्तर गतिमान भी रहते हैं और मेशा उन्नत अवस्थाओं को ग्रहण करते हैं। इस इतिहास-तत्व में मनुष्य और प्रकृति के गतिमान सम्बन्धों का लेखा-जोखा होता है। क्योंकि इतिहास हमेशा मनुष्य के द्वारा जिला किये क्ये कार्य की सोट्स्यता को स्पष्ट करते। है, उसी में उसकी बगिणत

सम्भावनाएँ रहतो हैं। इतिहास में मनुष्य और प्रकृति के इन्द्रस्मक संम्बन्धों का योग-फल हमेशा साकार होता है और इसीलिए मनुष्य के संदर्भ में निश्व-प्रक्रिया निरुद्देश्य नहीं होती। कुल मिलाकर मनुष्य और प्रकृति के रचनात्मक संघर्ष से ही इतिहास-तत्व का उत्सर्जन और संवर्द्धन होता है और उसके संरक्षण में जो संस्कार बनता है, जो चेतना बनती है, जो आत्म-तत्व बनता है—जितनी समग्रता आती है, वह भौतिक उर्जा के गुणों से सम्पन्न होती है।

अतः मनुष्य और प्रकृति के आवश्यकतानुरूप सोह श्य और जागरूक सम्बन्ध ने जिस इतिहास-तत्व की रचना को वही उसकी मनस्विता के प्रकाशन में दिखाई देती हैं। और चूँकि इतिहास-तत्व अनिश्चयात्मक नहीं होता; इसिलए उसमें पाई जाने वाली ''चेतना'' मी प्रत्ययमूलक नहीं हो सकती। इसीलिए मनुष्य की चेतना की ऐतिहासिक परिस्थितियाँ स्पष्ट, ज्ञात और निश्चय बोधात्मक होती हैं। यह चेतना या आत्में-संश्लिष्ट-बोधच्यता अपने युग और समाज के सम्बन्धों को स्पष्ट करती है। इसमें मनुष्य अपनी समस्त चेष्टाओं और क्रियाओं सहित प्रकृति का अंग होता है और वह अपने कर्म से प्रकृति के चेतनरूपों को मानवीय अर्थ में बदलता है। वह प्रकृति के नियमों के अनुकूल रहकर प्रकृति में निहित शक्ति को अधिकाधिक रूपों में धारण करता है और उसकी खोज में लगा रहता है। इस तरह मनुष्य अपनी खोज से प्रकृति को भी समृद्ध व्यक्तित्व देता है। ऐसा होता है, मनुष्य और प्रकृति का क्रियाशील-आनुसंगिक योग।

तब फिर जीवनदृष्टि और सांस्कृतिक-मानकों का, मूलभूत विचारधारा का अमूर्तन और निरपेक्षीकरण कैसे हुआ ? इसका उत्तर इतिहास में मानव-श्रम के विभक्त होकर वर्गबह हो जाने के जम्बे दौर में मिलेगा। समय और स्थान को अपनी भौतिक आकांक्षाओं में बदलने के ऐतिहासिक क्रम में मनुष्य ने उत्पादन की एक निश्चित अवस्था में जिस तरह के सामाजिक सम्बन्धों को निर्धारित किया, उसमें ऊँच-नीच के भेद थे। यहीं से "वर्ग-वैशिष्ट्य", "व्यक्ति-वैचित्र्य" और "असम्बद्ध-व्यक्ति" का इतिहास बनने लगता है। सामाजिक-सहकार से मुक्त वर्ग और व्यक्ति के प्राथमिक होने की परिस्थिति पैदा होती है। यहीं से "वर्तिरिक्त मूल्य" में बढ़त होने लगती है जो संस्कृति में अतिरिक्त प्रमुख और ऐश्वर्य के रूप में दिखाई देती है। ऐसी अवस्था में अतिरिक्त वैभव वाले वर्ग और व्यक्ति की भोगवादी प्रकृत-इच्छाओं को गौरवान्वित किया जाने लगता है। फलस्वरूप, समाज में "अतिरिक्त वैशिष्ट्य" की भोगवादी आवश्यकतायें निरंकुश और अराजक होने लगती है। अधी आवश्यकताओं को प्राथमिकता मिलने लगती है, आवश्यकताओं के निर्धारण की क्रियागील चेतना जुत होने लगती है। अतः व्यक्तव्यक्ताओं के क्रियंक्त से बो विश्वर पैदा हुआ उपकी अमिव्यक्ति एक और हो

प्रकृति-इच्छा के भोग में हुई, दूसरी ओर उसकी प्रतिक्रिया प्रत्ययमूलक मनोजगत मे दिखाई पड़ती है। अतः इन्द्रियानुभविक सुलभोग की प्रधानता होने लगती है। यही से दर्शन में, धर्म में, नीतिशास्त्र में, कला और साहित्य में अनुभववादी विचार की अट्ट्र परम्परा दिखाई पड़ती है।

सामाजिक सम्बन्धों के निर्धारण में क्रियमान सामाजिक इच्छा और क्रिया-

विहीन प्रकृत-इच्छा को, उसकी क्रिया-प्रतिक्रिया को समभना चाहिये तथा उन परिस्थितियों का विश्लेषण किया जाना चाहिये जिनमें ज्यक्ति की प्रकृत-इच्छा का आधिपत्य होता गया है और उसी के आधिपत्य में सामाजिक श्रम और सहकार को हीन
बना दिया गया है। इसी के तहत इतिहासत्त्व का नस्त्वादी चित्रत्र उभरता है वह
वर्ण-प्रधान होने लगता है, उसका विशेषीकरण होने लगता है। इतिहास के अमूर्तन
और निरपेक्षीकरण में प्रकृत-इच्छा और नस्त्वाद के आभिजात्य को देखा जा सकता
है तथा सामामिक चेतना के अमूर्तीकरण और निरपेक्षीकरण में नस्त्वादी प्रकृत-इच्छा
को आत्मपरक प्रतिक्रिया का परिणाम दिखाई देता है। प्रकृत-इच्छा से उत्प्रेरित हुई
भोगवादी आनन्द-दृष्टि तथा उसकी वैयक्तिक प्रतिक्रिया से उत्पन्त हुआ भाववादीरहस्यवादी दर्शन। अतः मनुष्य के प्राकृतिक सम्बन्धों तथा सामाजिक सम्बन्धों के भेद
को वैज्ञानिक ढंग से प्रकृतन जुरूरी है।

प्रकृत-इच्छा के आभिजात्य में प्रुङ्कार को रसराज कहा गया है तथा प्राकृतिक सम्बन्ध-निरूपण में ही शान्तरस को भी विशेष स्थान मिलता है, इस तरह विशिष्ट मनुष्य के प्राकृतिक सम्बन्धों के प्राथमिक हो जाने से इतिहास और समाज की वस्तु-वादी मान्यतार्थे गौण होने लगीं। सामाजिक सम्बन्धों की रचना अर्थहीन होने लगीं, फलस्वरूप समाज के नैतिक-धार्मिक आधार मियकीय तथा पौराणिक होने लगे। कानून और न्याय का सम्बन्ध भी सामाजिक सम्बन्धों को विकसित करने वाले उत्पादक वर्ग से न होकर अविरिक्त भूल्यों का प्राकृतिक सम्बन्धों के द्वारा भोग करने वालों से हो गया। इस तरह कानून और न्याय भी कालान्तर में इतिहास निरपेक्ष हो गये, मियकीय विशेषताओं से मुक्त हो गये।

मनुष्यता के सूजन-फोलों की पहचान को अमूर्त बनाकर वर्गविशिष्ट व्यक्ति और जाति के इतिहास में जो अपकर्म किया है उसके कारण सामाजिक सम्बन्धों के विकास क्रम में संतुलन नहीं आ सका है। अन्तिविरोधों और प्रतिरूपों की दुनिया में अराजकतापूर्ण संकट और विसंगतियाँ पैदा होती रही हैं। आज के उद्योग, विज्ञान और एकनालाजी के युग में सामाजिक उत्पादन और वितरण के वैष्य्य से संकट गहराता का रहा है। अन्न का मनुष्य भौतिक संत्राक्नों की वृष्टि से अधिक भरा-मुख और

मजबूत है। भौतिक सम्पन्तता से उसके व्यक्तित्व की आत्मपरक कुंठायें समास हुई हैं, उसका व्यक्तित्व अधिक बस्तुपरक हुआ है। आज मनुष्य अकेला नहीं है। अस्मिता की लोज में, अस्तित्व की रक्षा में तथा नियति के नियमन में उसकी रचनात्मक शक्तियों में सहकार दिखाई देता है। विज्ञान और भौतिकवाद के युग में सामाजिक सम्बन्धों की रचनात्मक वस्तुनिष्ठता पर केन्द्रित होना पड़ेगा, भेदों को मिटाना होगा। भौतिक उत्पादन में निरन्तर वृद्धि के कारए। मनुष्य के विचार भी ठोस हुए हैं, उनमें भौतिक शक्ति समा गयी है। अतः प्राकृतिक सम्बन्धों का भाववादी-वर्गवादी-मिथकीय सुखभोग वाला संसार अब बेमानी हो गया है। नस्तवादी निरंकुश मान्यताओं का युग बीत चुका है। अतः विज्ञान और विवेक के युग में सामाजिक सम्बन्धों के वस्तुनिष्ठ आधारो को पुष्ट करने वाले निश्चयात्मक विचार प्राथमिक हो गये हैं। इतिहास और विचार-धारा का मानवीय परिप्रेक्ष्य निर्मित हुआ है।

जिस तरह मध्ययुग में धर्म के आश्रय में मनुष्य के जीवन को परिपूर्णता मिली थी, उसी तरह आज के युग में राजनीति के आश्रय में ही मनुष्य के जीवन को परि-पूर्णता मिल सकती है। राजनीति तो विज्ञान और विवेक के युग में सामाजिक-सम्बन्धो . को जागरूक और प्रगतिमान बनाने की प्राथमिक और अनिवार्य शर्त हो गयी है, अरा-जनीतिबोध तो भोलेपन-पिछड़ेपन का द्योतक है। आवश्यकता, स्वतंत्रता और स्यास के सजग आधारों की मजबूत करने के लिये राजनीति के मानवीय परिप्रेक्ष्य की वैज्ञानिक बनाना होगा। अतः उद्योग, विज्ञान और तकनालाजी को प्राथमिकता देने वाले समाज में जीवन का राजनीतीकरण आवश्यक हैं। क्योंकि राजनीति-बोध से सामाजिक सम्बन्ध स्पष्ट होते हैं, राजनीति-बोध मनुष्य के प्राकृतिक-सम्बन्धों को नकारता है, राजनीति-बोध में 'माईथालाजिकल' विद्रुपों का कोई स्थान नहीं होता । अतः सम्यता, संस्कृति मे और मनुष्यता में पाई जाने वाली यांत्रिकता को समाप्त करने के लिये सामाजिक सम्बन्धो के राजनीतीकरण पर ध्यान देना होगा । यह सब कुछ समाजवादी समाज-संरचना मे ही संभव हो सकता है। बीसवीं शताब्दी में समाजवाद मनुष्य के जीवन की वास्त-विकता बन चुका है, वह भौतिक शक्ति बन चुका है अतः समूचे समाज की रचनात्मक अक्तियों को संजोने के लिये समाजवाद तक पहुँचना जरूरी हो गया है। समाजवाद इतिहास की अग्रिम अवस्था है, भविष्य के जीवन की संभावनायें उसी में निहित है। समाजवादी व्यवस्था में ही मनुष्य, समाज की आवयविक चेतना की गति से बाँध सकेगा।

समाजवादी विचारधारा के बहुमुखी विकास के लिये सबसे पहले विज्ञान और ज्ञान्मीमांसा के रिक्तों को जोडना होगा। व्यक्तिमादी विचारों वाले वर्ग-विमक्त समाज मे विज्ञान और तकनालाजी समूचे समाज से समरस नहीं होता। विज्ञान को ज्ञान-मीमांसा तक ले जाकर ही उसकी मानवदोही ताकत पर नैतिक विजय पायी जा सकती है। क्योंकि इस स्थिति में मनुष्य लघु नहीं रह जायगा। मशीन के उत्पादन से मनुष्यता के गुगात्मक सम्बन्धों का दार्शनिक और नैतिक आधार बन जाएगा। विज्ञान और दर्शन की विसंगति से ही मानवीय नासदी का कारण बना हुआ है, समूचे मानव जगत मे आध्यात्मिक संकट गहराया है। पूँजीवादी अर्थशास्त्र और विज्ञान से निर्मित जीवन मे मानवदोह उस सीमा तक पहुँच गया है कि उसकी सृजनशील नैतिकशक्ति पूर्णतया चुक गयी है।

पूँजीवादी व्यवस्था की प्रयोगधर्मिता अब समाप्त हो चुकी है। उसकी उदार-वादी प्रजातंत्री-चेतना के नकाब उतर चुके हैं, उसमें "उत्तर-औद्योगिक-युग" के आटोमेश्रन से मनुष्य ही गैरजरूरी हो गया है। वहाँ सामाजिक-संरचना की तकनाला-जिकल सैद्धान्तिकी में तरह-तरह के मुहावरों का चलन बढ़ गया है। पूँजीवादी व्यवस्था के संरक्षक कभी "पूँजी के सामाजीकरण" की चर्चा करते हैं तो कभी "कारपोग्ट सोल" या कान्शन्स की बात करते हैं। वहाँ "टेक्नोक्रेटिक इलीट वर्ग" का प्रमुत्व बढ गया है, जो सभी प्रकार की सामाजिक विचारधाराओं के प्रति तटस्थ और उदासीन है। इस तरह पूँजीवादी समाजों के आन्तरिक सम्बन्धों में यांत्रिकता आयी है, वह दूट रहा है, क्रूर हो रहा है, अपनी रक्षा में अक्षम होने के कारण उन्मादी हो रहा है।

पूँजीवादी दुनिया के शैक्षिएक जगत में, वहाँ के सामाजिक विज्ञानों में सैद्धान्तिकी के प्रवर्ग (Categories of theory) बन चुके हैं जो विचारधारात्मक अनुशासन के विरुद्ध आचरण वाले हैं, जीवन के वैज्ञानिक परिप्रेक्ष्य को नकारने वाले हैं। वहाँ अब राजनीति को विज्ञान की अपेक्षा सिद्धान्त माना जाने लगा है और सैद्धान्तिकी के मार्ग से शुद्धता की खोज की जाने लगी है। आचरण में असंलग्नता और निरपेक्षता को विशेष महत्व दिया जाने लगा है। यह ध्योरी वहाँ के आत्मनिष्ठ चरित्र का कोड बन गयी है। इस ध्योरी को मार्क्यवादी विचारधारा के विरुद्ध पेश किया गया है जो इतिहास-तत्व से मुक्त होती है। इससे अन्तर्मुखी व्यष्टीयन सुलभ होता है, यह व्यक्ति-वाद की नवीनतम खोज है। पूँजीवादी पश्चिम के रचना संसार में इस सैद्धान्तिकी-प्रवर्ग ने कलावाद को नये ठामफाम के साथ प्रतिपादित किया है। रूप-सरचनावाद को प्रश्रय दिया है। कोरी काव्यभाषा और शैली विज्ञान को प्रमुखता मिली है। इसने सामाजिक संवेदन के महत्व को क्षीण कर दिया है, उसे पैसिव बना दिया है। पूँजीवादी व्यवस्था में रचना या तो पैथाबाजी का विषय हो गयी है या फिर रूप संरचना की वारीकियों तक सीमित रह गयी हैं।

الأبين عيد

路兵

देखना और समभना यह चाहिये कि जब्द अपने अर्थ के महत्व की धारणा क्यों नहीं कर पाते ? शब्दों ने अपना परिचय क्यों खो दिया है ? शब्दों से जीवन की पकड़ कब छूटने लगती है ? वे एक तकनालाजी बनकर शेष क्यों रह जाते हैं ? शब्दों का जीवन के संदर्भों से जो नाता-रिश्ता होता है वह रचनात्मक क्यों नहीं रह गया है ? पश्चिम की काव्यकला-मीमांसा में जीवन-संदर्भों के क्रियमान रूपों की उपेक्षा क्यों को जाती है ? रचना में जीवन की अवहेलना करने वाली दृष्टि के सैद्धान्तिक मानकों को समभना होगा, जिसे पश्चिम में नव्य-आधुनिकतावाद, नव्य-आभिजात्यवाद कहा जाता है और जो रचना में विचारधारात्मक प्रतिबद्धताओं के विरुद्ध दिखाई देता है। इन तमाम प्रश्नों का सही उत्तर मार्क्सवदी सौन्दर्यशास्त्र में मिलता है।

मार्क्सवादी कला और संस्कृति के आलोचन में समाज के अर्थीत्पादन की प्रक्रिया का इतना सीधा दबाव नहीं होता है कि जीवन के अप्रत्यक्षों और अमूर्तनों की स्थितियाँ एकदम यांत्रिक रीति से अवरुद्ध हो जायें। कला और संस्कृति में रूपान्तरण की प्रक्रिया अत्यन्त जटिल, सुक्ष्म और अप्रत्यक्ष होती है। मार्क्सवाद की इन्द्रात्मक पद्धति के द्वारा ही रूपान्तरण की अमूर्त व्यवस्थाओं को उसके मूलमूत कारणों सहित समभा जा सकता है। सभी प्रकार के अमूर्तनों और अप्रत्यक्षों को परावर्तन के सिद्धान्त से विश्लेषित किया जा सकता है। बिम्ब और फ़ैंटेंसी रचना से लेकर आद्य-रूपों, मिथको और प्रतीकों का, लक्षरा। और व्यंजना का विश्लेषरा बाह्य-पदार्थ और इन्द्रिय-संवेदना के रैफ़्लैक्सेस में तथा प्रत्यक्षीकरण-बोध में किया जा सकता है। लेकिन उसके लिये एक अनिवार्य शर्त है कि उक्त तमाम प्रक्रियाओं को ऐतिहासिक-चस्तुवाद से सम्बद्ध होना चाहिये। चाहे मिथक हो, चाहे प्रतीक, चाहे लाक्षिशिक चमत्कार हो चाहे व्यंग्य-व्यंजना व्यापार सभी किसी न किसी विशिष्ट अर्थसंदर्भ की विशेष अवस्था को: उसकी दिशा-भिमुखता को तथा उसके मुख्य प्रेरकों, प्रेरणाओं और हेतुओं को स्पष्ट करते हैं। रूपको और उपमाओं में भी अर्थ की निश्चित रूपाकृति बनती है। इस तरह अर्थतत्व के अथवा सम्प्रेष्य-वस्तु के नियामकों और निर्धारकों को परखना चाहिये जिनका सीधा और प्रत्यक्ष सम्बन्ध अपने युग और समाज से होता है। इसीलिये प्रासंगिक कला की शिल्प-संरचना के रेशे-रेशे में युग और समाज की प्राथमिकतायें गुंधी रहती हैं। मार्क्सवादी सौन्दर्यशास्त्र वैज्ञानिक इसी अर्थ में है कि सम्प्रेष्य वस्तु और अर्थतत्व के प्रतिपादन, विश्लेषए। और मूल्यांकन में यथार्थवाद की सृजनात्मक संभावनायें बनी रहती हैं, फलस्वरूप, निष्पत्तियां इन्द्रियानुभविक और अनुभववादी नहीं होतीं। उसमे अपने युग तक की क्रियमान जीवन चेतना की समग्रता का परावर्तन होता है। अत मार्क्सवादो सौन्दर्यशास्त्र में वस्तुनिष्ठता से आशय रूपवादी निर्वैयक्तिकता से नही होता बहु तो एक घनात्मक या पाजिटिय मौतिक नेवनता के रूप मे होती है

"रचना का इतिहास-दर्शन" भी भावर्सवादी सौन्दर्यशास्त्र का ही एक संदर्भ है। इस पुस्तक में तीन बड़े निबंध हैं। रचना के इतिहास-दर्शन निबंध में रचना और इतिहास के सुजनात्मक सम्बन्धों को स्पष्ट किया गया है। इसमें सैद्धान्तिक प्रश्न उठाये गये हैं। रचना प्रासंगिक और प्रेरक कब होती है ? वह सार्थक कैसे बनती है ? उसकी विश्वदृष्टि के पौजिटिन पहलू कैसे होते हैं ? इसकी पड़ताल की गयी है । प्राचीन क्लासिक्स, स्वन्छन्दतावादी तथा आधुनिक युग की रचना दृष्टि के सन्दर्भ में रचना-कार और उसकी रचना-प्रक्रिया का विश्लेषण किया गया है। दूसरे निबंध में खड़ी बोली हिन्दी रचना में लोकतंत्री सावधारा के निर्माण और विकास की राजनीत्पाधिकी की भूमिका को दर्शाया गया है। भारतेन्द्र युग से आज तक की रचनादृष्टि का यह मुल्यपरक विश्लेषसा विवाद का विषय वन सकता है, लेकिन इसकी ऐतिहासिक पृष्ठभूमि स्पब्ट है। इतिहास, राजनीति और समाज के माध्यम से आधुनिक रचना की प्रवृत्तियो के सांस्कृतिक महत्व का उद्घाटन हुआ है। प्रत्येक प्रवृत्ति के जीवनदर्शन की, उसकी विचारधारा को युग और समाज की मुरूय चिंता के प्रसंग में देखा-परखा गया है। तीसरा निबंध आधुनिकता-बोध बनाम संस्कृति-बोध का है। यह निबंध भी महत्वपूर्ण है, इसमें उद्योग, विज्ञान और तकनालाजी के मुग की बुनियादी समस्याओं को उठाया गया है तथा इसमें मनुष्य के स्वस्थ भविष्य की धारगा की लक्ष्य में रक्षा गया है।

मैं डॉ॰ कमला प्रसाद का आभारी हूँ, जिन्होंने मुक्ते ठीक समय पर सही जगह पहुँचा दिया। कमला प्रसाद जी प्रतिबद्ध रचनाकार और समीक्षक हैं, उनमें संगठन की अद्भुत क्षमता है। इस पुस्तक की अनेक समस्याओं पर उनसे बातचीत होती रही है। उन्होंने मुक्ते निरन्तर सक्रिय बने रहने की योजनाओं से बाँव दिया है। वे मुक्ते एक लेखक-कार्यकर्ता के रूप में भी देखना चाहते हैं, मैं उन्हें निराश नहीं करूँगा।

गोवर्धन ब्लाक, तिलक नगर बिलासपुर (म० प्र०) राजेश्वर सक्सेना २२ जनवरी, १६८२

अनुक्रम

STALL WATER

रचना का इतिहास-दक्षन खड़ी बोली हिन्दी रचना में लोकतंत्री सारतस्व आधुनिकता-बोध बनाम संस्कृति-बोध	:	3,8
	:	६२
	•	१०६

र्चना का इतिहास-दर्शन

विषयों से सम्बद्ध नहीं करता तथा परिस्थिति सापेक्ष जीवन के बदलते हुये और विकासमान वस्तु सत्य से समृद्ध नहीं करता तथा उसे अभिव्यक्ति के माध्यम में ठोस आकार देने की क्षमता नहीं रखता वह कुल मिलाकर व्यक्तित्व के धरातल पर चुका हुआ होता है। ऐसी हालत में उसकी रचना न तो प्रेरक हो सकेगी और न प्राणवान ही हो सकेगी, वह प्रासंगिक भी नहीं हो सकेगी।

जो साहित्यकार या कलाकार अपनी रचना-संवेदन को ज्ञान-विज्ञान के अन्य

सामाजिक जीवन के अधिकतम रचना-स्रोतों को पकड़ने और आत्मसात करने के बाद ही रचना-संवेदन में विश्वदता आ सकेगी और तभी एक अर्थपूर्ण आकृति उभर सकेगी। सार्यक रचना की परिक्षेत्र जटिल और व्यापक होता है। प्रथम श्रेणी की प्रतिमा बाले रचनाकार के संवेदन-सूत्र विकासमान होते हैं। यह संवेदन-विकास इतिहास में मनुष्य के सम्बन्धों को निर्धारित करने वाले नियमों से परिचालित होता है, उसमें अन्तिनिहित सम्बद्धता होती है। इसीलिये रचना-संवेदन गतिशील और उन्नितशील होता है।

रचना-प्रक्रिया का द्वन्द्ववाद

रचना में मानव-जीवन के सारतत्व का नैरन्तर्थ्य तभी तक बना रहता है जब-तक रचना प्रक्रिया के क्षणों में समूचे समाज की सृजनशीलचेतना अनेक मुखी धाराओं मे प्रवहमान रहती है अर्थात् उसमें अपने युगतक की सामाजिक प्रगति के ऐतिहासिक विकास का विवेक रहता है । उसी विवेक से रचनाकार वर्तमान के अन्तिविरोधों की पहचान करता है और एक समाभान मूलक रूपायन करता है। इस प्रकार रचना का अपना अजित व्यक्तित्व होता है। वह वस्तु के धरातल पर युग-यथार्थ की चेतन-क्रियाशीलता से तथा शिल्प के धरातल पर नव नवोन्मेषित भावकल्पों के प्रभावपूर्ण अधिग्रहण की छुबियों से सम्पन्न होती है।

स्थापना, प्रतिस्थापना और संस्थापना का युगयुगीन चेतन प्रवाह रहता है। रचना प्रक्रिया के समूचे द्वन्द्वाद में इतिहास-बीव होता है, तभी तो रचनावस्तु सुसम्बद्ध, अधिक पूर्ण और अविभाज्य हो पाती है। लेकिन इस तथ्य को समभना जरूरी है कि रचना प्रक्रिया के द्वन्द्ववाद में स्थापना या बीज ही यदि प्रकृतवादी है, वैयक्तिक मनो-भावनाओं का है, निश्च्छल और स्थूल यथार्थ का है तो संवेदन-व्यापार भी स्वत-

रचना-प्रक्रिया व्यक्तित्व का द्वन्द्ववाद है, वह मुजन का द्वन्द्ववाद है। उसमे

स्फूर्त आवेग-प्रधान होगा । उसकी समूची बौद्धिकता मनोगत होगी । चंचल, अमूर्त और अतिश्चयात्मक होगी । यदिं स्थापना के आधार वस्तुनिष्ठ हैं, दृश्यमान जगत के अन्वेषण, विश्लेषण के विवेकपूर्ण ऊहापोह से युक्त हैं, परिस्थित और परिवेश से नियंत्रित है तथा उसको गतिमानता को प्रकट करते हैं तो रचना प्रक्रिया ठोस मर्यादित और निश्चय-बोधात्मक होगी। वह समग्रतया ग्राह्य होगी उसमें जीवन की गुरणात्मक सधनता होगी। रचना की प्राथमिक जानकारी उसके स्थापना बिन्दुओं से ही हो जाती है, वह किस रूप में ढलेगी, कितनी दूरी तक बढ़ेगी और कहाँ रुकेगी?—यह पूरी यात्रा स्थापना-स्रोतों की ताकत पर होती है। जीवन को अधिकाधिक रूपों में पूरी-ताकत के साथ पकड़ने वाले स्थापना स्रोत व्यक्तिमुखी और अन्तर्मुखी नहीं होते। ऐसी रचना के प्रेरक या प्रेरणा-स्रोत प्रतिस्थापनाओं के द्वन्द्ववाद से लगातार गतिशील बने रहते हैं और मानवजीवन की तरह रचना भी लगातार आये बढ़ती रहती है, अग्रिम दशाओं को प्रकट करती रहती है। लेकिन रचना का ऐसा चरित्र हरहालत में इतिहास बोध और यथार्थवाद के अन्तिनियोजित विवेक से बनता है।

रचना प्रक्रिया के तीन क्षरों की अवधारणा में मुक्तिबोध इसी तथ्य को स्पष्ट करते हैं। मुक्तिबोध भी रचना के अर्थ संश्लेषण में, उसकी जैविक-चेतना सम्पन्न पूर्णता में इतिहास-विवेक और यथार्थवाद को आवश्यक मानते हैं। वे मानते हैं कि संवेदना से ज्ञानत्मक पहलुओं का निर्माण इतिहास बोध और यथार्थवाद से ही होता है। रचना-संवेदन में प्रामाणिक कोटि की विश्वसनीयता के आधार जीवन सापेक्ष होते हैं, कोरे तर्कवादी या बुद्धिवादी नहीं होते। मुक्तिबोध ने रचनाशास्त्र की तमाम "अनुभववादी" और "प्रत्यक्ष प्रमाणवादी" मान्यताओं को निरस्त किया है। वे मानते हैं कि रचना में मानव-चेतना का रूपायन जैविक संघटना के ऐतिहासिक वियमों के अनुरूप होता है।

रचना के जैविक-विधान को शरीर-विज्ञान के प्राणिशास्त्रीय नियमों से नहीं परला जा सकता, क्योंकि रचना-चेतना प्रकृतमावों और मनोगत-तरंगों का पर्याय नहीं होती। रचना-चेतना अपने युग तक के भौतिक विकास में मानवीय सारतत्व की सभावनापूर्ण अभिव्यक्ति होती है। यहाँ डार्विन और फायड के जैविक तथा मनो-विश्लेष्णात्मक संज्ञानों का कोई महत्व नहीं होता। शब्द-संरचना से लेकर अर्थ की उत्कर्ष विधायक बहुमंगी प्रसरण्यीलता तक 'चेतना' के भौतिक परिवेशगत उत्थान पतन का निश्चित योगदान होता है। शब्द और अर्थ के सम्बन्धों में भी इतिहास तत्व ही अनिवार्य रूप से निर्णायक होता है। इतिहास में ही शब्दों के जीवन की लचक और कठोरता का मार्ग बनता है, शब्द नये अर्थ को पैदा करके अपने प्रचलित अर्थ से विरत भी हो जाते हैं, अर्थ-परिवर्तन की प्रक्रिया निरन्तर बनी रहती है और अर्थ की स्थात्मक निःस्ति में मानवीय सम्बन्ध व्यंजित होते हैं। इस तरह शब्द के, अर्थ के विकास में ऐतिहासिक भौतिकवाद के नियम क्रियाशील रहते हैं। संस्कृत, प्राकृत, अपन्त्रम और फिर अमिएत देशज्ञ और बाँचिकक बोलियों भाषाओं के सम्मितन से क्यि

मध्ययुगीन साहित्य की रचना हुई, उसमें युगयुगीन इतिहास की सांस्कृतिक विरासत का मूल्य समाया हुआ है जो अपने तत्कालीन परिदृश्यों और सन्दर्भों में लोकरुचि और और लोकादर्भ से आपूरित है। अतः इतिहास में ही चेतनागत प्रारूपों में परिवर्तन होता है, रूप वदलते हैं, शैलियाँ वदलती हैं, अर्थ की नई-नई कोंपलें फूटती हैं। मनुष्य के ऐतिहासिक सामाजिक सम्बन्धों की द्वंद्वात्मकता से ही शब्द और अर्थ को संस्कार मिलता है, उनकी संस्कृति बनती है।

रचताकार अपने द्वारा अजित किये गये अथवा आत्मसात किये गये मानवीय सम्बंधो को विश्लेजित करता है (इन सम्बन्धों के बाहर मनुष्य या तो देवता है (आदर्शवाद) या पशु (प्रकृतिवाद) होता है। इसी से उसमें संवेदन सिक्रयता रहती है। वह पूर्वाग्रहो और पूर्वनिर्घारणाओं से मुक्त रहता है। उसमें ताजगी होती है। इसी अर्थ में रचनाकार का दायित्व सांस्कृतिक होता है। यहीं पर रचनाकार मृल्यचेतना का केवल व्यवस्थापक ही नहीं होता, वह न्यायिक शक्तियों से भी सम्पन्न होता है। रचना के मूल्यों में सामा-जिक न्याय की पीठिका मजबूत होती है और इसी अर्थ में ''सामाजिक-स्वतंत्रता'' का, "मानवीय स्वतंत्रता" का महत्व होता है। रचनाकार का समुचा "संवर्ष" "रचना की क्रान्तिकारिता" को इसी अर्थ में समकता चाहिये। क्या पक्षधरता प्रतिबद्धता के बगैर रचना का सम्बोधन प्रभावकारी हो सकता है ? क्या पक्षधरता और प्रतिबद्धता के उलकाव में रचना की सार्थकता बनी रह सकती है ? क्या दोनों से रहित रचना अनिवार्य हो सकती है ? सांस्कृतिक चेष्टा और अभिप्राय की चेतना को कर सकती है ? प्रभाव और चमत्कार में भेद होता है। का व्यशास्त्र में चमत्कृत होने और प्रभावित होने के भेद को उतना स्पष्ट नहीं किया है क्योंकि प्रभाव की प्रक्रिया हमेशा मानवीय, सामाजिक और मृल्यपरक होती है। प्रभाव तदस्थता-बोधक नहीं होगा अन्यथा वह चमत्कार या अनुरंजन की वस्तु बनकर रह जाएगा और रचना रूपवाद का, सौष्ठववाद का विषय बन जाएगी। प्रभानों की सुष्टि करने वाली रचना हमेशा संस्कृति के इन्द्रों से पूर्ण होती है, उसे गम्भीर होकर नहीं पकड़ा जा सकता।

प्रभावों की सृष्टि का अर्थ ही संवेदन-सिक्रयता और चेतनागत बदलाव से होता है, केवल अभिभूत होने या चमत्कृत होने से नहीं होता। प्रभाव की सृष्टि और चेतनागत विलगाव या ताटस्थ्य में अन्तिविरोध स्पष्ट है। प्रथम प्राह्मात्मक है तथा दूसरा निषेधात्मक। स्वच्छन्दतावादियों ने इस भेद को अमूर्त किया है। ध्यान इस तथ्य पर होना चाहिये कि प्रभावों के ग्रहण करने वाले विधान में जीवन का जो प्रक्षेपण और स्पान्तरण होता है उसमें जीवन नई-नई आकृतियों में समृद्ध होता है, जीवन भरता है। जबिक विलीनीकरण, उदात्तीकरण की निषेध-प्रक्रिया में प्रेक्षेपण और स्पान्तरण की प्रवृत्ति जीवन के प्रति तटस्थ होने, उससे मुक्त होने तथा 'वास्तव' को दबाकर अमूर्त आदर्शवादी ढक्क से अतिरंजित करने की होती है। प्रभावों को ग्रहण करने वाली रचना के स्रोत विमक्त नहीं होते वेर्णीवद नहीं होते वे विशिष्ट और नहीं होते वे

पवित्र, शुद्ध और अशुद्ध नहीं होते, हीन और उच्च नहीं होते, बल्क समग्रजीवन की स्रोतिस्विनियों से प्रवाहित चेतना-विस्तार का प्रतिफल होते हैं। ऐसा प्रभाव कुल मिलाकर सामाजिक सम्बन्धों के स्थान और स्थिति-सापेक्ष उतार-चढ़ावों को स्पष्ट करने वाला होता है। उसका अपना ऐतिहासिक विकासक्रम होता है। इसीलिये वर्ग-विभक्त समाज में प्रभावों की सृष्टि का मानववाद और उसकी विश्वदृष्टि अनेक प्रकार के अमूर्वनों और अनेक प्रकार के प्रतीकों में सार्वजिनक जीवन के ठीस और वास्तविक सारतित को प्रतिपादित नहीं करती। उसके प्रतिवर्तों में सदृश्यता का विधान तो होता है लेकिन अन्योन्याश्रित होने, परावृत्तिक होने का आधार नहीं होता। इसीलिये वर्ग-विभक्त समाज में प्रभावों की सृष्टि के समस्त प्राष्ट्रप इतिहास-तत्व को और यथार्थवाद को अस्वीकार करते हैं और मनुष्य को "इतिहास काल" से मुक्त करके "मिश्रक काल" में ले जाते हैं। अमूर्तीकरण की इस प्रक्रिया में मानववाद श्रृणात्मक हो जाता है। वर्ग-विभक्त समाज की रचना के प्रभाव का विश्लेषण इसी दृष्टि से होना चाहिये।

सही रचना में मानव-चेतना के नोट्स नहीं होते, रचना सूचनापट नहीं है। रचनाकार जीवन का गिएत नहीं लगाता उसका ज्योमितीय नक्शा नहीं बनाता। रचना जिन्दगी का बहीखाता नहीं होती। रचना में मनुष्य अकेला नहीं होता और फिर अकेल मनुष्य की कोई सनुष्यता भी नहीं होती है। रचना में युग, समाज और मनुष्य तथा मनुष्य को कोई सनुष्यता भी नहीं होती है। रचना में युग, समाज और मनुष्य तथा मनुष्यता के सजनशील रूपों का स्पष्टीकरण का खुलासा होता है— इस स्तर पर मनुष्य अपने विशिष्ट भौतिक, ऐतिहासिक, सामाजिक परिवेश की अन्तर्गायित विकित्तत चेतना के रूप में उपस्थित होता है, रचनायें वह सामाजिक मनुष्य होता है, सामूहिक सजन या कर्म का कर्ता होता है, वह सांस्कृतिक उद्देश्यों और अभिन्नतों से पुक्त होता है। इस तरह रचनाकार मानवीय सारतत्व के इन्द्रात्मक विश्लेषण के द्वारा नये और समृद्धजीवन रूपों को गढ़ता है। वह मनुष्य को गढ़ता है, उसे रचता है। वह पहले से अधिक सामर्थवान और शिक्तवान संवेदन-व्यक्तित्व को आकृति देता है। इसीलिये तो सस्ती और कोरी भावुकता रचना नहीं होती, वह यंत्रवतजीवन के रूपवाद की तकनीक या अलंकार नहीं हो सकती।

रचना-विवेक समाज के क्रियाशील जीवन से सम्बद्ध होता है, रचना के रस में जीवन ही निःसत होता है। उसमें अपने समय तक मूल द्रव्य की (प्राकृतिक विज्ञान, समाज विज्ञान तथा मानविकी आदि) आन्तरिक अवस्थाओं का परावर्तन होता है। रचना में प्रकृति की सामंजस्यीकृत प्रक्रियाओं का परावर्तन होता है। रचना में अनुस्यूत जीवन एक वृहद संस्कृति की सुजनशीलता के गुगों से युक्त होता है। अतः रचना किसी मी हालत में तदस्थता का प्रदर्शन नहीं कर सकती, न ही उसमें शैथिल्य आ सकता । सुजनशीलता का स्वभाव तदस्थताधर्मी नहीं होता, वह उदासीन और पलायन-वृत्ति की नहीं होती वह निवृत्ति मूनक नहीं होती सुजन धर्म में न्यून और युक्प के

उत्पन्न होती है और न पूर्वानुमानित अमूर्तों, अज्ञातों से फलित होती है। सुजनकल्पना के स्रोत शून्य में नहीं होते, रहस्यवाद में नहीं होते, वे तो जीवन के व्यक्त आधारों की विकासमान अवस्थाओं तथा इन अवस्थाओं से प्राप्त निष्कर्षों और निष्पत्तियों को प्रका-

वार्धन्य की, उसके विस्तार की कल्पना रहती है लेकिन यह कल्पना न तो रिक्तता से

शित करते हैं। यदि रचना में जीवन का सुजन होता है, यदि जीवन कोई अमूर्त प्रत्यय नहीं है, वह दृश्यमान और अनुभूत है, तो रचनाकार वेदान्ती मुद्राओं में किसी भी किस्म के अद्भेत का प्रतिपालन नहीं कर सकता। न ही वह मनुष्य को क्षराजीवी या निरर्थक कीडे की तरह जीने वाला बना सकता है। सूजन चेतना यदि जीवन से सम्प्रक्त है तो हासशील नहीं हो सकती क्योंकि जीवन तो निरन्तर उच्चतर विकास की ओर अग्रसर होता है। जीवन को न्यून करके उसके निषेधात्मक औचित्य को बतलाकर अथवा उमके बिखराव और अन्तर्विरोधों की स्यूल दशाओं को बतलाकर रचनाकार सुजन के अगि (त स्रोतों को अवरुद्ध करता है, उन्हें अस्वीकार करता है यहीं पर उसके एकाकी, संकीर्रा और पूर्वाग्राही मतवाद प्रकट होते हैं। जीवन को उल्कर्ष विधायक मार्ग पर ले जाने वाले रचनाकार में अपार संभावनार्ये रहती हैं। ऐसा रचनाकार ही होन और अमानवीय व्यवस्थाओं के विरुद्ध होता है, वह विकल्प की खोज में रहता है। जीवन का सुजन करने वाला रचनाकार संकद, संत्रास तनाव और विलगावों की निष्पत्ति नहीं करता वह एकाकीपन और अजनबीपन के चित्र नहीं बनाता। ऐसी स्यितियों से उबरने के लिये आत्म संघूष करता है। विकल्प की खोज में रचनाकार यथास्थिति से लड़ता है। इस कार्य में उसका रचना-विवेक ठोस, स्पष्ट और यथार्थ-वादी होता है, वह पक्षघर होता है क्योंकि पक्षघरता ही उसके रचना विवेक का निय-मन और संचालन करती है। उसी से उसकी गुरात्मक शक्तियाँ निर्देशित होती है। उसके मानसिक लगाव स्पष्ट होते हैं। चूँकि सांस्कृतिक विकल्प की खेळा भी एक संघर्ष है, वह सोट्रेश्य होता है अतः पक्षधरता और प्रतिबद्धता के बगैर अनुशासित रचना-विवेक की कल्पना भी नहीं की जा सकती।

संघर्ष और स्वतंत्रता के संदर्भ

लेकिन रचना में परिवर्तन और संघर्ष हमेशा संदेश-विचार और उसकी क्रिया-शीलता के बीच घटित होता है। इसी में रचना के कर्तव्य, आचरण और दायित्वों के प्रश्न उपस्थित होते हैं, उसकी प्रासंगिकता तय होती है। ऐसी हालत में ही रचना एक सामान, एक चुनौती, एक क्रान्तिकारी कार्यक्रम की प्रेरणा हुआ करती है। इसी स्थिति में रचना यथास्थिति की जड़ता को तोड़ती है, निहित स्वायों और उनके षड़यन्त्रों का पर्दाफाश करती है। यहीं पर वह शोषणा की संस्कृति को अमान्य घोषित करके उसके अमानवीय और मानवहोद्दी व्यवहार के विस्ट होती है इसी क्रान्तिकारी धर्म क निर्वाह के लिये रचनाकार को स्वतन्त्रता की जरूरत होती है। इसी स्वतन्त्रता के बल पर वह मानव और मनुष्यता का खुले रूप में पक्ष ले सकता है, मानवीय प्रति-बद्धता के सार्वजनिक गुर्सों को प्रकाश में ला सकता है। अतः रचना हमेशा ही क्रान्ति-कारी परिवर्तन के लिये (रचनाकार और पाठक दोनों के लिये) स्वतंत्र परिस्थितियों की मांग करती है। इस भूमिका से बाहर की रचना में लगे हुये रचनाकार को स्वतंत्रता की मांग के लिये कुछ कहना नहीं पड़ता। सड़े-मले दर्शन को, निलर्ज्तापूर्ण आचरण को तथा निजी मान सत रंगों को शब्दबद्ध करने के लिये, छन्दबद्ध करने के लिये स्वतंत्रता की इच्छा रखना हास्यास्यद सा लगता है।

रचनाकार के लिये स्वतन्त्रता की आवश्यकता कब, किसलिये और किसके निमित्त होती है ? रचना की वस्तु के निजी रूप नहीं होते, वह मनुष्य के निमित्त होती है । वया अपने नंगपन को उघारने के लिये रचनाकार को स्वतंत्रता की अर्जी देनी पड़ती है ? शीतयुद्ध के दौरान रचनाकार की स्वतंत्रता के सवाल को विगाड़ा गया और आज भी शीत युद्ध के फैलाने वाली ताकतें इस सवाल को गलत ढंग से उठाती है । रचनाकार, रचना और पाठक के अभिन्न सम्बन्ध में स्वतंत्रता का सवाल हमेशा स्पष्ट रहा है । यही कारण है कि अतीत से लेकर मध्यकाल तक रचना के संदर्भ दर्शन और धर्मशास्त्र से बनते और बिगड़ते रहे हैं । वह सता के इर्द-गिर्द वीर रसात्मक तेवर में मुखरित होती रही है । रचना में अपने युग की समस्यायें प्रेक्षेपित होती रही हैं । रचना मनुष्य के जीवन्त सत्य के रूप में तटस्य कभी नहीं रही है और फिर यथार्थ की अभिव्यक्ति करने वाली रचना की अन्तर्वस्तु सामयिक समस्याओं से असम्पृक्त भी नहीं हो सकती । सामयिक जीवन से असम्पृक्त होकर रचना-संवेदन की गति स्थिर होने लगती है, वह बीते हुये, स्मृति-जन्य पूर्व-नियोजकों की वस्तु बन जाती है । वह जड़ सूत्र-वादी जीवन का दर्शन बन जाती है ।

इस तरह रचना में स्वतंत्रता की माँग उसकी गतिणील जीवन-चेतना को सूचित करती है और जीवन-चेतना की विकासमान निरन्तरता का बोध संवर्ष का बोध होता है। यह संघर्ष मनुष्य और प्रकृति के बीच अथवा प्रकृति और इतिहास के बीच तथा पुरातन और नवीन के बीच दिखाई देता है। रचना का संघर्ष प्राह्मात्मक होता है उसमें बहु समावेशी शक्तियाँ समाहित होती रहती हैं, वह सचेत होकर अपने युग तक की मानवीय सारवस्तु को परावर्तित करती है और इस तरह एक समृद्ध जीवन का बरण करती है। अतः रचना में स्वतंत्रता की माँग संवेदना-संस्कृति के स्तर पर संघर्ष छेड़ने के लिये होती है। ऐसी रचना का सम्बोधन "स्व" के लिये, "व्यक्ति" के लिये नहीं होता। वह समृह और समाज की उत्कर्ष-विधायक परिस्थितियो के निर्माण के लिये रची जाती है। रचनाकार इस कार्य को अराजक होकर नहीं कर एक्ता समाज निरपेक्षता के दर्शन से नहीं कर सकता और उदासीन रहकर नहीं कर

तभी उसके संवेदनात्मक सम्प्रत्ययन विशद और व्यापक हो सकेंगे और तभी उसमें वस्तुनिष्ठ अनुशासन आ सकेंगा और तभी वह यथार्थ रूप में संस्कार और संस्कृति को सम्बोधित हो सकेगा। इस तरह की रचना का इतिहास-दर्शन होता है। वह इतिहास में अपनी शिख्यत को स्पष्ट करती है, उसकी वास्तविक पहचान होती है।

सकता । उसके पास सामाजिक ऐतिहासिक विकास का कारराात्वबोध होना चाहिये

कुछ रचनायें मूल्य-निषेध की होती हैं। इनमें वर्जनायें रहती हैं, रूढ़ियाँ रहती हैं। इनमें वर्जनायें मूल्य-निषेध की होती हैं। इनमें वर्जनायें रहती हैं, रूढ़ियाँ रहती हैं। इनमें इतिहास-तत्व का अभाव होता है, वह स्मृति-रोमांच के अर्थ में होता है, इनमें वर्तमान अल्पप्राण होता है। ऐसी रचनाओं में किसी भी तरह का यथार्थ मिथ्या चेतना के रूपों में बदलता रहता है। इसी तरह की रचनाओं में व्यक्ति के, उसके वैशिष्ट्य के अन्तिरंजित प्रारूप बनते हैं। इन प्रारूपों के स्रोत देशकाल के यथार्थ से मुक्त होते हैं, वे भ्रमों और सम्मोहनों से युक्त होते हैं। इनमें आकस्मिकताओं, अपार्थिव-तत्व योजनाओं का योगदान रहता है और निष्पत्तियाँ रहस्यात्मक चमत्कारों से भरपूर होती हैं। इस तरह की रचना स्वतंत्रता को नहीं निर्वाण या मोक्ष को लक्षित होती है। उसके मध्य में प्रकृतवाद और मनोगत तथ्यों का घोल रहता है। ऐसी रचना मन को नशीला बनाती है, विलासिताप्रिय बनाती है। कभी कमरे के एकांत का तो कभी हिमालय के एकांत का साक्षात्कार कराती है। ऐसी रचनाओं की कोई नागरिकता नहीं होती।

रचना में मनुष्य के 'होने' और 'बनने' की समफ विकसित होती है। जहाँ मूल्य-हीनता और मूल्य निषेध की रचना में शब्द और अर्थ अपनी क्रियमान गित से अलग रहते हैं, वहीं जीवन के नयेपन की लोज करने वाली रचना में शब्द और अर्थ की संस्कृति हमेशा क्रियमान रहती है। इतिहास से मुक्त रचना में मनुष्य अपने यथार्थ रूपों में, प्रमाणिक रूपों में तथा वस्तुनिष्ठ अर्थों में उपस्थित नहीं होता। मनुष्यता के क्रियमान-तत्व अनुपस्थित होते हैं। ऐसी हालत में रचना केवल अलंकार या छंद बन कर रह जाती है। इस तरह रचना में उतरे हुये मनुष्य की पहचान का आधार इतिहास ही हुआ करता है।

रचना में ऐसा क्या कुछ होता है जो मनुष्य को अनिवार्य रूप से अपनी ओर खीचता है और उसे प्रभावित किये बगैर नहीं रह सकता? इसके लिये रचना में निरूपित मनुष्य की सामाजिक आवश्यकताओं की ओर देखना पड़ेगा। क्योंकि आव-श्यकताओं के संदर्भ में मनुष्य निश्चेष्ट और तदस्य नहीं रह सकता, वह हमेशा क्रिया-शील रहता है और उसी से रचना में भी कई वस्तु का प्रवेश होता है। इस तरह रचना केवल भाषा नहीं है, उसकी अन्तर्वस्तु ही निर्णायक होती है।

कहा भया है कि एचना समूचे ऐकिहासिक बनुमन की निकसित मूल्य-चेतना

गया। वह उच्चता और श्रेष्ठता के बोध में 'देवता' तथा हीनता और पराजय के बोध में 'राक्षस' और 'दास' बनता चला गया। इस सबके केन्द्र में था ''शोषएा'' जिसने सबसे पहले अपने खिलाफ सच्ची गवाही देने वाले संस्थान इतिहास को नकारा और उसे अपदस्थ करके माईथालाजी को जगह दी। इसीलिये शोषएा के गर्भ से पैदा होने वाली संस्कृति इतिहास-मुक्त रहने के लिये कटिवद्ध होती है। यह शोषएा है जिसने मनुष्य को पदच्युत करके अवतारों को, पैगम्बरों को नियुक्त कर

भौतिक परिस्थितियों में शोषण के नैतिक औं जित्य को सही ठहराने के लिये 'घर्म' एक विशाल इन्टरप्राइज की तरह पल्लिवत हुआ। धर्म के सहारे मनुष्य एक ओर श्रम के यथार्थ मृल्य से विरत होता गया दूसरी ओर आत्मा के स्तर पर विभक्त होता

दिया। श्रम को दास और बन्दा बना दिया। इस तरह इतिहास में शोषए। एक मानवी कृत विचार की तरह दिखाई देता है।

यह वैज्ञानिक सत्य है कि इतिहास की यथार्थ और वास्तविक समभ से ही शोषए। की तमाम मानवी कृत विचार-परम्पराओं का विरोध शुरू हो जाता है। इसी- लिये शोषए। की दुनिया में "इतिहास" पर फ़ासिस्ट पकड़ होती है—इतिहास को

तोड मरोड़कर, निर्जीव बनाकर रखने से ही जनता को उसकी ठोस विरासत से बाहर रखा जाता है। अतः ऐतिहासिक भौतिकवाद ही शोषरा का दुश्मन है। क्योंकि विज्ञान के विकास में श्रम की मूलभूत भूमिका है—अतः विज्ञान के युग में श्रम को नकारा नहीं जा सकता। श्रम की महत्ता को समक्रने के कारण उसकी विरोधी ताकतें अपनी

समूची ऐतिहासिक विरासत के साथ धराशायी हो गयी हैं और हो रही हैं। मनुष्य अपने श्रम के ऐतिहासिक महत्व को समक्षते लगा है, वह अपनी नियित और अस्तित्व को श्रम के मूल्य से आँकना सीख चुका है। अतः शोषणा की संस्कृति संकटापन्न है, मृतप्राय है, लड़ाई छिड़ चुकी है—विषय मनुष्य के इतिहास की होगी—इतिहास के

मृतप्राय है, लड़ाई छिड़ चुकी है—विजय मनुष्य के इतिहास की होगी—इतिहास के निर्धारक और नियामक श्रम की होगी। अब शोषण की संस्कृति के हास की परि-स्थितियाँ पैदा हो गयी हैं।

अब अगर "अर्थशास्त्र" और "शोषरा" के नाम से सर चकराने लगता है, दिल की घड़कन तेज होने लगती हैं तो क्या विज्ञान के युग में पुराने तौर-तरीको से मनुष्य को प्रतिष्ठित किया जा सकता है ? या फिर आत्मपरायेपन के संसार को रचना-त्मक बनाये रखा जा सकता है ? पूँजीवादी आधुनिकता—बोध में समाया हुआ आत्मपरायापन सांस्कृतिक निष्क्रियता का लक्ष्मण है, वह विज्ञान के सामाजिक चरित्र का विरोधी है। इतिहास की परत दर परत पड़ताल से जात होता है कि संस्कृति के नाम से जिसे 'सुन्दर', 'उदात्त' और 'महान' कहा गया उसमें जनगण की मृख्य

विष्टाओं और क्रियाओं को महत्व नहीं मिल सका। संस्कृति आनुष्ठानिक रही है, उसके सरक्षक रहे हैं। मोषस के जो संस्कृत विकत युको में

जमीदारों और सामंतों के किसानों और घरेलू उद्योगों में लगे किमागों से थे वैसे ही शोषणा केन्द्रित सम्बन्ध आज के विशाल औद्योगिक घरानों और संस्थानों के मजदूरों और मध्य-वित्ताभोगी कर्मचारियों से हैं। अन्तर मौतिक परिवेश के बदलाव का है। जहा प्रथम प्रकार के सम्बन्धों में शोषणा की संस्कृति अबोध थी, वहीं दूसरे प्रकार के भौतिक सम्बन्धों में शोषणा के विरुद्ध संघर्ष मिलता है। अतः प्रथम प्रकार के परिवेश की संस्कृति और उच्चता का आज कोई स्थान नहीं रहा, वह आधुनिक अनुष्ठानों, प्रतिष्ठानों से बाहर आ चुकी है। आज की शोषणा व्यवस्था में उपभोत्ता संस्कृति का विस्तार हुआ है। इसी उपभोक्ता संस्कृति में है—"आत्मपरायापन" जिसमें विघटन और विद्रोह की चेतना पैदा होती है—उपभोक्ता संस्कृति अपने भीतरी अन्तिवरोधों से टूटने लगी है, वह विज्ञान, तकनालाजी के सामाजिक फैलाव में अपनी कुएठाओं और अपने छद्मों से छोटी हो रही है।

देखना है कि संस्कृति के नाम से मन्दिरों, मस्जिदों, गिरजावरों में पूँजी जाने वाली ईश्वर भावना तथा संस्कृति के नाम से कला, साहित्य एवं रंगकमों में प्रकाशित और प्रदिशित होने वाली "माँगल्य" और 'सौभाग्य" की वर्गबद्ध विभूतियाँ तथाँ सस्कृति के नाम से कानून और न्याय व्यवस्था में पाई जाने वाली प्रभुत्व सम्पन्न निरंकुश अभिजात की क्रूरता के सरोकार कैसे रहे हैं ? ईश्वर में श्रद्धा और भिक्त भाव रखने वाले, समर्पण में आस्था रखने वाले समूह और समाज पिछड़ क्यों गये हैं ? जीवन के वास्तिवक स्रोत कहाँ हैं ? रचना को ठोस रूप में सामने लाने वाले उपकरण कौन से हैं ? इस तर्क से कौन जूभेगा ? धर्म या विज्ञान, माइथालाजी या इतिहास, मनुष्य या देवता ? अमृत-लाभ की दंतकथायें अब बेअसर क्यों हो गयी हैं ? जिस विचार ने आदमी को देवता और राक्षस में बाँट दिया था, पृथ्वी को स्वर्ग और नरक में बाँट दिया था, उस विचार की बुनियाद में शोषणा था। देवता और स्वर्ग की विजयी दृष्टि शोषक की थी, राक्षस और नरक की पराजित नियति शोषित की थी। शोषक भव्यता और ऐश्वर्य से भरता गया शोषित हीनता और दिद्धता से रिसता गया।

कहने का तार्त्पर्य है कि प्राचीन काल से मध्ययुग तक इतिहास-तत्व के विरुद्ध बराबर संघर्ष होता रहा है। दर्शन, नीतिशास्त्र, धर्मशास्त्र, साहित्य कला आदि सभी में उसकी सत्ता को नगएय बनाया गया है। उसके अस्तित्व को मुठलाया गया है। सभी ने संयुक्तमोर्चे बनाकर इतिहास-तत्व के विरुद्ध लड़ाई लड़ी है। इसीलिये शोषरण के लाभों को चोर डकैतों की तरह बाँटा जाता रहा है। कानूनी जामे में उसे न्यायगत भी ठहराया जाता रहा है। क्या कभी सोचा है कि साहित्य और कला जो मानवीय रिश्तों से पैदा होती है, उन्हीं को विकसित और परिष्कृत करती है, उसका सम्बोधन ईश्वर बौर व्ययक्त कैसे हो नया? उसकी नामरिका

_23 A

भौतिक परिस्थितियों में शोषण के नैतिक औचित्य को सही ठहराने के लिये 'धर्म' एक विशाल इन्टरप्राइज की तरह पल्लियत हुआ। धर्म के सहारे मनुष्य एक ओर श्रम के यथार्थ मूल्य से विरत होता गया दूसरी ओर अत्मा के स्तर पर विभक्त होता गया। वह उच्चता और श्रष्ठिता के बोध में 'देवता' तथा हीनता और पराजय के बोध में 'राक्षस' और 'दास' बनता चला गया। इस सबके केन्द्र में था ''शोषणा'' जिसने सबसे पहले अपने खिलाफ सच्ची गवाही देने वाले संस्थान इतिहास को नकारा और उसे अपदस्थ करके माईयालाजी को जगह दी। इसीलिये शोषण के गर्म से पैदा होने वाली संस्कृति इतिहास-मुक्त रहने के लिये किटबद्ध होती है। यह शोषण है जिसने मनुष्य को पदच्युत करके अवतारों को, पैगम्बरों को नियुक्त कर दिया। श्रम को दास और बन्दा बना दिया। इस तरह इतिहास में शोषण एक मानवी कृत विचार की तरह दिखाई देता है।

यह वैज्ञानिक सत्य है कि इतिहास की यथार्थ और वास्तिविक समक्त से ही शोधगा की तमाम मानवी कृत विचार-परम्पराओं का विरोध गुरू हो जाता है। इसी-लिये शोधगा की दुनिया में "इतिहास" पर फ़ासिस्ट पकड़ होती है—इतिहास को तोड मरोड़कर, निर्जीव बनाकर रखने से ही जनता को उसकी ठोस विरासत से बाहर रखा जाता है। अतः ऐतिहासिक भौतिकवाद ही शोधगा का दुश्मन है। क्योंकि विज्ञान के विकास में श्रम की मूलभूत भूमिका है—अतः विज्ञान के ग्रग में श्रम को नकारा नहीं जा सकता। श्रम की महत्ता को समक्ते के कारण उसकी विरोधी ताकतों अपनी समूची ऐतिहासिक विरासत के साथ धराशायी हो गयी हैं और हो रही हैं। मनुष्य अपने श्रम के ऐतिहासिक महत्व को समक्ते लगा है, वह अपनी नियति और अस्तित्व को श्रम के मूल्य से आँकना सीख चुका है। अतः शोधगा की संस्कृति संकटापन्न है, मृतप्राय है, लड़ाई छिड़ चुकी है—विजय मनुष्य के इतिहास की होगी—इतिहास के निर्धारक और नियामक श्रम की होगी। अब शोधगा की संस्कृति के हास की परि-स्थितियाँ पैदा हो गयी हैं।

अब अगर "अर्थशास्त्र" और "शोषरा" के नाम से सर चकराने लगता है, दिल की घड़कन तेज होने लगती है तो क्या विज्ञान के युग में पुराने तौर-तरीको से मनुष्य को प्रतिष्ठित किया जा सकता है ? या फिर आत्मपरायेपन के संसार को रचना-त्मक बनाये रखा जा सकता है ? पूंजीवादी आधुनिकता—बोध में समाया हुआ आत्मपरायापन सांस्कृतिक निष्क्रियता का लक्षारा है, वह विज्ञान के सामाजिक चरित्र का विरोधी है। इतिहास की परत दर परत पड़ताल से ज्ञात होता है कि संस्कृति के नाम से जिसे 'सुन्दर', 'उदात्त' और 'महान' कहा गया उसमें जनगरा की मुख्य चेष्टाओं और क्रियाओं को महत्व नहीं मिल सका। संस्कृति आनुष्ठानिक रही है, प्रकृतिक रही है, उसके संरक्षक रहे हैं। नोषया के बो सम्बन्ध विकृत युनो मे

जमीदारों और सामंतों के किसानों और घरेलू उद्योगों में लगे किमयों से थे वैसे ही शोषण केन्द्रित सम्बन्ध आज के निशाल औद्योगिक घरानों और संस्थानों के मजदूरों और मध्य-नित्तभोगी कर्मचारियों से हैं। अन्तर भौतिक परिवेश के बदलाव का है। जहाँ प्रथम प्रकार के सम्बन्धों में शोषण की संस्कृति अबीध थी, वहीं दूसरे प्रकार के भौतिक सम्बन्धों में शोषण के निरुद्ध संघर्ष मिलता है। अतः प्रथम प्रकार के परिवेश की संस्कृति और उच्चता का आज कोई स्थान नहीं रहा, वह आधुनिक अनुष्ठानों, प्रतिष्ठानों से बाहर आ चुकी है। आज की शोषण व्यवस्था में उपभोत्ता संस्कृति का निस्तार हुआ है। इसी उपभोक्ता संस्कृति में हैं—"आत्मपरायापन" जिसमें निषदन और निद्रोह की नेतना पैदा होती है—उपभोक्ता संस्कृति अपने भीतरी अन्तिवरीधों से टूटने लगी है, वह विज्ञान, तकनालाजी के सामाजिक फैलाब में अपनी कृष्णाओं और अपने खदमों से छोटी हो रही है।

देखना है कि संस्कृति के नाम से मन्दिरों, मस्जिदों, गिरजावरों में पूंजी जाने वाली ईश्वर भावना तथा संस्कृति के नाम से कला, साहित्य एवं रंगकर्मों में प्रकाशित और प्रदिश्त होने वाली "माँगल्य" और "सौभाग्य" की वर्गबद्ध विभूतियाँ तथा सस्कृति के नाम से कानून और न्याय व्यवस्था में पाई जाने वाली प्रमुत्व सम्पन्न निरंकुश अभिजात की क्रूरता के सरोकार कैसे रहे हैं ? ईश्वर में श्रद्धा और भक्ति भाव रखने वाले, समर्पण में आस्था रखने वाले समूह और समाज पिछड़ क्यों गये हैं ? जीवन के वास्तिक स्रोत कहाँ है ? रचना को ठोस रूप में सामने लाने वाले उपकरण कौन से है ? इस तर्क से कौन जूभेगा ? धर्म या विज्ञान, माइधालाजी या इतिहास, मनुष्य या देवता ? अमृत-लाभ की दंतकथायें अब बेअसर क्यों हो गयी हैं ? जिस विचार ने आदमी को देवता और राक्षस में बाँट दिया था, पृथ्वी को स्वर्ग और नरक में बाँट दिया था, उस विचार की बुनियाद में शोषणा था। देवता और स्वर्ग की विजयी वृद्धि शोषक की थी, राक्षस और नरक की पराजित नियति शोषित की थी। शोषक भन्यता और ऐक्वर्य से भरता गया शोषित हीनता और दिखता से रिसता गया।

कहने का तात्पर्य है कि प्राचीन काल से मध्ययुग तक इतिहास-तत्व के विरुद्ध बराबर संघर्ष होता रहा है। दर्शन, नीतिशास्त्र, धर्मशास्त्र, साहित्य कला आदि सभी में उसकी सत्ता को नगएय बनाया गया है। उसके अस्तित्व को भुठलाया गया है। सभी ने संयुक्तमोर्चे बनाकर इतिहास-तत्व के विरुद्ध लड़ाई लड़ी है। इसीलिये शोषरण के लाभों को चोर डकेतों की तरह बाँटा जाता रहा है। कानूनी जामे में उसे न्यायगत भी ठहराया जाता रहा है। क्या कभी सोचा है कि साहित्य और कला जो मानवीय रिश्तों से पैदा होती है, उन्हीं को विकसित और परिष्कृत करती है, उसका सम्बोधन ईश्वर सौर अध्यक्त केसे हो भया? जिस

तरह आयी के ऋषिकुल थे, मुनियों के वंश थे, उसी तरह मध्ययुग में सन्तों और भक्तो की परम्परा दिखाई देती है।

इतिहास साक्षी है कि वर्गविशिष्ट व्यक्ति ने गोत्ररचना के द्वारा मन्ध्य के नियम, धरम और कर्म को बाँट दिया और बाद में जातियों, उपजातियों में उसे और अधिक जदिल बना दिया। धीरे-धीरे उच्च वर्ण और जाति के तथा निम्न वर्णों की जाति के वर्ग बन गये। इतिहास में उच्च वर्णव्यवस्था को मान और आदर मिलता है. उनके विजयोल्लासों की गायायें-कथायें मिलती हैं। यह सब कुछ शोपक संस्कृति का महोच्चार है जो राजाओ, सामतों के दरवारों में सितार और तबले के राग-रंगों मे. नृत्यों में अभिव्यक्त होता है। दूसरी ओर शोषरा से पिस हुये को मिनती है करताल. मजीरा और ढ़ोलक जो चौपाल और मंदिर के प्रांगरा में बजती है। शोवरा की विजय ने रसिक जनों के विलास को राधा और कुम्एा के नाम से दरवारी लीलाओं में पेक किया भोग की हाव-भाव चेष्टाओं से शास्त्रिय मानदंडों में पेश किया और हारे हये को मिली मुरलीवाले धनश्यान की स्मृति जो 'बालरूप में' 'तखारूप' में मन बहलाने के लिये काफी थी। शोवरा की उच्चाकांक्षा वैष्यावी भोगवाद में तथा हीनता वैष्यावी दास भावना में दिखाई देने लगी। यह शोषरा है जिसने दयालु और दीन के द्वैत को समाज में उतार दिया। यह सब कुछ इतिहास-बोध के निरुद्ध संयुक्त मोर्चे के रूप में लडी गयी विचारधारात्मक लड़ाई से हुआ। मनुष्य अपने यथार्थ को नहीं पहचान सका, वह अपनी स्थिति के प्रति वाकिक नहीं बन सका। फलस्वरूप, वह अपनी मुक्ति का संघर्ष भी नहीं कर सका क्योंकि उस समय तक मनुष्य और प्रकृति के सम्बन्ध द्वन्द्वात्मक भीतिकनादी नहीं थे, भावनादी थे। यथार्थनादी नहीं थे, आदर्शनादी थे।

जैसे-जैसे मनुष्य और प्रकृति के पारस्परिक सम्बन्धों में तकरार बढ़ती गयी, वैसे-वैसे मनुष्य अधिक बौद्धिक और यथार्थवादी होता गया, संघर्षधर्मी होता गया। जम्बे समय तक उत्पादन स्रोतों में एकरसता रहने के कारण समूंचे मानवीय सम्बन्ध भी संश्लिष्ट से हो गये थे, उनकी गति क्षीण सी हो गयी थी। फलस्वरूप, जीवन के अधिकतम पैटर्नस् में बासीपन आ गया था, ताजगी नहीं रह गयी थी, परम्परागत जीवन दर्शन रूढ़ियों में, रिचुअलस् में जड़ होने लगा था, दीर्घकाल तक परम्परागत आचरण में रहने के कारण सब कुछ यांत्रिक-अम्मास में ढल चुका था। खोखली प्रदर्शनप्रियता आचरण का मापदंड हो चुकी थी। कर्महीनता, चिन्तनहीनता के साम्राज्य में स्मृतियों, पुराशों की कथाओं से नीति-धर्म की पहचान होने लगी। पुराशा-कथाओं में आस्था रखने वाले आज भी इतिहास के वैज्ञानिक अर्थ को अस्वीकार करते हैं और नदी के मौसमी द्वीप बनकर जीने को अच्छा मानते हैं।

शोशंग की ताकत से पैदा होने वाला व्यवस्था और संस्कृति के सभी प्रतिष्ठानों, सरवानों ने गोबनाबद दंग से एतिहास पर बाक्रमण किये हैं दर्शन ने अपने अपूर्व अखंडतावादी सिद्धान्तों से, वेदान्त के माध्यम से सापेक्षतावादी भौतिक आधारों को तुच्छ बताया, माया और क्षराभंगुर बताया। नाशवान कहकर भौतिक अस्तित्व की खिल्ली उड़ाई और 'पुनर्जन्म' के द्वारा अपने वर्गीय हितों की रक्षा की। पुनर्जन्म के

खिल्ली उड़ाई और 'पुनर्जन्म' के द्वारा अपने वर्गीय हितों की रक्षा की। पुनर्जन्म के विचार ने उद्देश्य-नियति और भाग्यफल के द्वारा भीरू और निष्क्रिय कोटि के चरित्र का निर्माण किया। 'पुनर्जन्म' ने मनुष्य के सारतत्व को नपुंसक बना दिया और शोषण

की जड़ों को पाताल तक पहुँचा दिया। ब्राह्मणत्व की सबसे बड़ी विजय इस पुनर्जन्म-सिद्धान्त के समाजीकरण में हुई जिसका प्रभाव बौद्धों तथा अन्य अनेक धार्मिक

सम्प्रदायों पर दिखाई देता है। पुनर्जन्म के सिद्धान्त की सामाजिक स्वीकृति का नतीजा हुआ कि समूची जाति ही भिक्षु वृत्ति की हो गयी। ब्राह्मण भी भिखारी हो गया और शृद्ध भी भिखारी हो गया। 'राजा और रंक' की चरित्र गायायें पैदा हो गयीं। इसी

पुनर्जन्म ने उत्पादन-स्रोतों और सम्बन्धों का अमूर्तीकरण किया। विधाता और भाग्य की दुनिया को समूची जिन्दगी में उतार दिया। यहीं से शुद्धतावादी, पवित्रतावादी, कल्याणवादी दृष्टिकीण बनने लगता है। नये-नये रूपों में आद्यरूपों, मिथकों के उपदेश-सूत्रों की रचना होने लगी। संस्कृति की इस संरचना में मोक्ष और निर्वाण के, भक्ति-

सूत्रों को रचना होने लगा। संस्कृति को इस सरचना में मोक्ष और निर्वाण के, भक्ति-वाद और भाग्यवाद के, ब्रह्मानंद सहोदरत्व और अभिजात्यवाद के प्रवर्ग बनने लगे। इस तरह, उत्पादन स्रोतों में नवीनता और विकास के बगैर मनुष्य का जीवनदर्शन

स्थिर सा होने लगा जिसकी निष्पत्ति हुई उस माझ्यालाजिकल-संस्कृति में जो शक्तिहीन किन्तु बेहद जटिल रही है। दीर्घकाल तक मनुष्य की चेतना और कर्म पर हावी रहने चाली माईथालाजी के उलक्षन भरे इतिहास को समक्षें तो मनुष्य के भविष्य की संभाव-

नाओं पर गहरी चिंता होने लगेगी। अफीका के डरावने जंगलों में पाये जाने वाले अगिरात सीमकाय और अति सूक्ष्म जीवजन्तुओं की तरह यह माईयालाजी थी जो मनुष्य के मन-मस्तिष्क पर छाई रही। इसके कारण इतिहास मायावी हो गया। भूत-प्रेत,

देवी-देवता सभी उसमें समाते गये। इतिहास उस ममी की तरह हो गया जिसमें जहरीले कीटागुओं की अनेक पीढ़ियाँ वास करने लगी। मनुष्य अपाधिव तत्वों के अधीन हो गया, आकस्मिक चमत्कारों से निरीह हो गया। वह मिथकों के प्रभामगड़ल में खो गया। जादू-टोना, अन्धविश्वास, पूजा, कीर्तन-भजन, रास-रासलीला के नशे में चूर हो गया। सब कुछ जादुई सा हो गया।

हर बड़े रचनाकार ने अपनी ताकत और अभिरुचि के अनुरूप अखंडतावादी अमूर्तदर्शन और माइयालाजी (आगम, निगम पुरासादि) को निचोड़कर जिस सारतत्व का साक्षात्कार किया उसमें पुरुषोत्तम के विविध रूपों और गुराों का, उसके परमसमाज का परमभाव निहित था। समर्पसा की बुनियादी में पराजय और पस्ती के साथ सामूहिक मन की निरासा भी होती है। मध्यस्तीन सम्मानीक्सावक्षित में यह समादी मौजूद है।

मन की निराशा भी होती है। मध्ययुगीन सगुगा-वैष्णावभक्ति में यह त्रासदी मौजूद है। इसमें मानवादी आदर्शों के द्वारा कमझैत्र को नियंत्रित किया गया है मनुष्य की वास्तविक क्रियाशीलता के द्वारा आदशों की रचना नहीं की गयी है। समस्त प्रकार की रचनाओं में अमूर्त सम्बन्ध-योग बने रहे हैं, वस्तुनिष्ठ सम्बन्ध अनदेखे रह गये हैं।

जबिक इतिहास के रस को निचोड़कर पीने वाला रचनाकार आत्मसंघर्ष करता है। इस संघर्ष का आरम्भ भौतिक परिस्थितियों और आत्मगत परिवेश के ट्रकराव से होता है। ऐसी हालत में मिथकों का संसार लुप्त होने लगता है, आलोचनार्स्म व्यापार प्रमुख होने लगता है। ऐसी रचना के स्रोत पूर्व-धारणाओं और पूर्व-किल्पत रूपो, शैलियों से मुक्त होते हैं, उनमें स्कालैस्टिसिज्म नहीं होता। वे बुग के दबावों से नि सत

वह क्रान्तिकारी होता है, दुनिया को बदलना चाहता है। उसकी रचना मानवीय इन्द्रियज्ञान के क्रिया व्यापारों में यथार्स-विवेक की सांस्कृतिक चेव्दाओं और अभिप्रायो को मूर्तित करती है। वह मानव-सम्बन्धों को पुन:-पुन: सुजित करती है। लेकिन ऐसे भी रचनाकार होते हैं जो केवल व्वनियों को संजोते हैं, अर्थतत्व का संधान नहीं कर

पाते । ये रचना के आत्मसंवर्ष को अमूर्तकारकों से घूमिल करते हैं. उसे ध्वनि-संयोजकों

और मुख्यधारा से प्रेरित होते हैं। रचनाकार यथार्थ का सुजन करता है, इसी अर्थ मे

से संशिलष्ट और विस्तित तो करते हैं लेकिन उसकी मूलमूत आधार दृष्टि को, प्रेरक-सक्ति को छितरा देते हैं। उसकी वस्तु में यथार्थ गुर्गों को न्यून करते हैं। प्रतीकों की सृष्टि करके वस्तु को अनिर्दिष्ट और अनेकार्थक बनाते हैं। ऐसे रचनाकारों की दिमागी स्रोतास्विनियों में इतनी ताजगी और तरलता नहीं रह जाती है कि वह बदलते हुये

भौतिक परिवेश की सच्चाई को अपना सकें तथा इस परिवर्तन के प्रति सजग पाठक

अपनी ओर खींच सके । आज का व्यक्ति चाहे किसी भी परिदेश में हो इतिहास से सम्बद्ध होने को मजबूर हो गया है। वह अपने सामयिक जीवन की गतिविधि से विमुख नहीं रह गया है, वह प्रत्यक्षतः या अप्रत्यक्षतः अपने वर्ग की राजनीतिक, आर्थिक नीतियों का संवाहक हो गया है। वह समूचे सामयिक परिदेश की एक जीवित इकाई है जो समूचे को प्रभावित करती है। यदि रचनाकार और उसकी रचना इस तथ्य को नजरन्दाज करती है या फिर व्यक्ति को ऐसी आत्मपूर्ण इकाई के रूप में पेश करती है

पड जाएगा । वह प्रासंगिक नहीं हो सकेगी । पैदा होते ही शाखत हो जाएगी ।

आत्म संघर्ष के मार्ग से निर्मित होने वाली संवेदना के भाषिक आधार भी
स्फूर्तिदायक होंगे क्योंकि "परिवेश और नजरिये" का संघर्ष, परिवेश और मान्यताओ
का संघर्ष तथा परिवेश को नूतनमानवीय अर्थ में ढ़ालने की कामना से जो संघर्ष पैदा
होता है. उसी में शब्दों और अर्थों की नयी-नयी संभावनायें रहती है । तमेर उसके

जिसके सरोकार निजी हैं, सामाजिक नहीं हैं, तो उसकी रचना का अस्तित्व ही संकट मे

होता है, उसी में शब्दों और अर्थों की नयी-नयी संभावनायें रहती है। बगैर इसके रचना यथास्थिति का गिएत बनकर रह जाती है। रचना हर हासत में इतिहास के सम्दर्भ में ही अपनी संवेद-नस्तु भागा फिल्प शैली और विघा की को

रचना का इतिहास दणन]

तोड सकती है। नवनवोन्मेषणालिनी प्रतिमा है मेशा ऐतिहासिक युनार्थ की वस्तुनिष्ठ चेतना को अग्रसर करती है, उसे व्यक्तित्व की है और ऐसी व्यक्तित्व ही ठोस और विश्वसनीय होता है।

इतिहास और साहित्य का वैज्ञानिक अध्ययन

भारतीय समाज में आज भी शंकराचार्य है, मंडन-मिश्र हैं और उनके चेलो की भरमार है। इनके अतिरिक्त देश विदेश के विश्वविद्यालयों में चार पाँच वर्ष रहकर मृत पाठ्य-क्रमों से फार्मूलाबद्ध शिक्षा में प्रवीरा कैरियरिस्ट हैं। इनके पास या तो कतरव्योंत का ज्ञान है या कुछ सूचनायें हैं। हमारे देश का प्राध्यापक आज भी सड़ीगली प्रगाली से पढ़ता और पढ़ाता है। हमारे प्राध्यापक के पास वह ज्ञान नहीं है जिसके द्वारा वह सामाजिक परिवर्तन की प्रक्रिया में अपना योगदान दे सके। उसके पास वैसा अनुभव नहीं है जिससे युवक शिक्षार्थों में स्फूर्ति ला सके, उसके आचरण को सामाजिक यथार्थ के प्रति जिम्मेदार बना सके। इतिहास की अनिवार्यताओं से सम्बद्ध होने तथा उनका ज्ञान कराने का कोई तर्क उसके पास नहीं है। चेतनागत विकास के अनुकूल होकर शिक्षा देने का कोई तर्क उसके पास नहीं है। चेतनागत विकास के अनुकूल होकर शिक्षा देने का कोई दृष्टिकोण ही नहीं है। चह अभी तक अपने ज्ञान को यथार्थ-वादी नहीं बना सका है उसमें आलोचनात्मक परिप्रेक्ष्य का अभाव है। वह विषय को जिन्दा या मुर्दा अजायवघर बनाये हुये हैं। उसमें भौतिक परिवेश और मनोगत अव-धारगाओं को मयने की ताकत नहीं है—वह मनोगत और प्रकृति आचरगा को अपनाये हुये हैं।

जब तक शिक्षा-व्यवस्था में द्वन्द्वात्मक वस्तुवादी प्रशाली का प्रयोग नहीं होगा, विषयों को उनके ऐतिहासिक विकास की भूमिकाओं में नहीं समभाया जाएगा तथा हर विषय के पारस्परिक सम्बद्ध-सूत्रों को नहीं खोजा जाएगा, उनके अन्तर्विरोधों को नहीं पकड़ा जाएगा तब तक विषय की सर्वाङ्गीशा समभ विश्लेषशात्मक नहीं हो सकेगी, निर्श्यात्मक नहीं हो सकेगी, मूल्यनिर्धारक नहीं हो सकेगी। शिक्षा को अर्थपूर्ण बनाने का एक मात्र विकल्प हैं उसे द्वंद्वात्मक वस्तुवाद की प्रशाली से समभा जाए। इस प्रशाली के बगैर विषय यंत्रवत सा हो जाता है। जब तक विषय को उसकी ऐति-हासिकता में नहीं देखा परखा जाएगा तब तक उसकी असलियत का, उसकी बहुमुखी सभावनाओं का तथा उसके मानवीय हिताथों का आकलन भी नहीं किया जा सकेगा। प्रत्येक विषय को अपने सामाजिक जीवन में घटित होना चाहिये। आचरण के स्तर पर उसे अपनी प्रामाणिक देनी चाहिए ऐसा न करने पर वह एक ''सिद्धान्त-प्रवर्ग'' बन कर रह जाएगा, डौग्मा बनकर रह जाएगा। प्रत्येक विषय के भीतर से मानवीय सार-तत्व छन छन कर उद्घाटित होना चाहिए लेकिन ऐसा तभी होगा जब विषय को अन्य विषयों की संगति में देखा जायेगा। अनुकूल और सहयोगी प्रकृति के विषयों की संगति में ठोस नतीजे तब तक नहीं पाये जा सकते जब तक प्रतिकृत और शत्रुभुर्मी विषयों की रोगित की संगति में ठोस नतीजे तब तक नहीं पाये जा सकते जब तक प्रतिकृत और शत्रुभुर्मी विषयों की

कसौटी पर न कसा जाएगा। जैसा ऊपर कहा गया है कसौटी की विचारधारा ऐति-हासिक भौतिकवादी ही होगी, ज्ञान-विज्ञान और उसके शिक्षण की व्यवस्था में क्रान्ति-कारी प्रयोगों का आशय ही इन्द्रात्मक नियमों के लागू करने से है। तभी एक गतिवान और प्रासंगिक विश्वदृष्टि बन सकेगी।

हमारे विश्वविद्यालयों और महाविद्यालयों में साहित्य शिक्षरण न सिर्फ दोषपूर्ण है बिल्क पूर्णतया निरर्थक है, मिथ्या है। यह आज भी ज्याकरण और रस, छंद, अलंकार की पुरानी रीति नीति से बँघा है। उसकी यात्रा अधिक से अधिक पश्चिमी शास्त्र-वाद, स्वच्छत्वतावाद और शैलीविज्ञान के पड़ावों तक हो सकी है। कहीं-कहीं पश्चिम की ज्यावहारिक समीक्षा और वहाँ की पाठलोचन-पढ़ित से लाभ उठाया गया है। कुल मिलाकर हमारे यहाँ का साहित्य-शिक्षण पिछड़ा हुआ है। उसे बिना रीढ़ का विषय बना दिया गया है। उसे ज्यावसायिक दङ्ग से इतना विज्ञापनीय और प्रदर्शनीय बना दिया गया है। उसे ज्यावसायिक दङ्ग से इतना विज्ञापनीय और प्रदर्शनीय बना दिया गया है कि उसकी अनिवार्यता और उपयोगिता पर शक किया जाने लगा है। इस तथ्य को भुला दिया गया है कि कला और साहित्य के विकृत हो जाने, अर्यहीन हो जाने का मतलब संस्कृति के विकृत और अर्यहीन हो जाने से होता है। हमारी शिक्षण सस्थाओं में साहित्य के जीवन का विश्लेषण नहीं होता, उसकी शव-परीक्षा होती है।

मनुष्य के चरित्र का जिस तरह निर्माण और विकास होता है उसी तरह कला और साहित्य के चरित्र का निर्माण और विकास होता है। जरूरी है इस निर्माण और विकास की परिस्थितियों का मूल्यांकन किया जाए। ऐसा तभी होगा जब ज्ञान-विज्ञान के अन्य विषयों के समान ही दर्जा दिया जाए। साहित्य के पराहम-प्रधान दर्प को समास करना होगा, उसकी परम्परावादी मनोगत पूर्व-निर्धारणाओं को अस्वीकार करना होगा तथा तुलनात्मक ढञ्ज, से सामाजिक सम्बन्धों के नियमन में उसकी योग्यता को परखना होगा। ऐसा करने के लिये साहित्य के वैज्ञानिक अध्ययन को प्राथमिकता देनी होगी।

साहित्य का वैज्ञानिक अध्ययन इतिहास और यथार्थवाद की भूमि में हो सकता है। इतिहास, यथार्थवाद और साहित्य के त्रिकोणात्मक सम्बन्धों की रचना द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी नियमों के तहतही हो सकती है। साहित्य यदि संस्कृति की लिलत-दृष्टि या इतिहास और समाजशास्त्र की सौंदर्योन्मुखी चेतना हो सकता है तो इसी अर्थ में कि उसकी सत्ता के प्रगतिमान व्यवहार में विश्वास हो, उसकी वस्तु रचना की समृद्धि के नियमों की समक्त हो। तभी साहित्य के प्रभाव का, उसकी वह श्य का अध्ययन अपेक्षा-कृत अधिक विस्तार के साथ किया जा सकता है। साहित्य के स्रोत और उपकरण यथार्थवादी होते हैं, उसका समूचा गारा ही स्पष्ट, ज्ञात और ठोस होता है। ऐसा तभी होता है जब उसके निर्माण की ऐतिहासिक परिस्थितियों का सही विवेक हो। इसीलिये इतिहास और यथार्थवाद से पैदा हुई रचना सुव्यस्थित और सुलक्षित होती है। ऐसी रचना के केन्द्र में बो मनुष्य होता है यह वपने कर्म या श्रम द्वारा उत्पन्न की मयी

सस्कृति की उपलब्धियों और सम्भावनाओं को आत्मसात किये रहता है, वह की रचना के अधिकतम पहलुओं से जुड़ा होता है। ऐसी रचना में सामाजिक मनुष्य निरन्तर विकसित होता रहता है। एक सार्वजनिक गुर्गो वाला व्यक्ति अपनी नई-नई भगिमाओं में सवंरता रहता है।

वाद का अर्थ निरूपण होता रहा है। कला और साहित्य में पाये जाने वाले मानव सं

प्राचीन काल से आज तक कला और साहित्य में मानव, मानवीय और मानव-

ही जातीय चरित्र की पहचान की जाती है। इसी सन्दर्भ में हर देश की अपनी परम्पराओ के अनुकूल सौन्दर्य-बोधात्मक हेतुओं और प्रयोजनों पर विचार-विमर्श होता रहा है। हर युग की अपनी विश्वदृष्टि रही है तथा उसका प्रतिपादन करने वाली लोकप्रिय शैलियाँ और विधायें रही हैं। यदि विश्वदृष्टि रचना को समऋने का प्रयास किया जाए तो जातीय संस्कृति के तमाम प्रतिमानों का असली रूप सामने आ जाएगा, जीवन सम्बन्धी वास्तविक हालातों से परिचय हो जाएगा । विश्वदिष्ट की रचना संप्रिलष्ट होती है लेकिन उसके तार-तार को देखा परखा जा सकता है।

मानववादी विश्वदृष्टि में मनुष्य के भौतिक और यथार्थ गुरा सिक्रय होते है और सिक्रय स्थितियों में ही मानव सुजनशील रहता है। लेकिन जब कभी यह विश्वदृष्टि इतिहास से असम्बद्ध और भौतिक-परिवेश से अलग-अलग पडने लगती है तभी उसकी प्रक्रिया और प्रकृति अन्तर्मुखी होने लगती है। अनुभववादी-आत्मवाद में बदलने और दलने लगती है। ऐसी हालत में रचना का काव्य शाश्वत की, कल्पनी ईश्वर की ओर कंलाकार प्रजापित की कक्षा में पहुँचने लगता है। वहाँ "अति" और "लघू" के तत्वमापक पैमान बनने लगते है ''शून्य'' और ''विराद'' की दार्शनिक मुद्रायें बनने लगती हैं। यदि इन मूर्खतापूर्ण नासमिक्यों से बचना है तो साहित्य को (कि जिसमे मनुष्य अपने अतीत, वर्तमान और भविष्य की सम्भावनाओं सहित निरन्तर जीवित रहता है) इतिहास की आंख से देखना होगा।

शास्त्रवाद और स्वच्छन्दतावाद का इतिहास-दर्शन

साहित्य की सैद्धान्तिक मान्यताओं के, उसके प्रतिमानों के उत्कर्ष और ह्यास के ऐतिहासिक कारण होते हैं, जो समूची संस्कृति की सुजनशील प्रवृत्तियों में परिवर्तन की मुचना देते हैं। रचना में यदि प्रचलित वस्तु शिथिलाने लगे, उसका परिप्रेक्ष्य अनुपयोगी होने लगे तो समभ लेना चाहिये कि संस्कृति को सार्थक बनाये रखने के लिये नवीनता की जरूरत है। मूल्य-संघान का कार्य विधिवत शुरू हो जाना चाहिये। अवसर होता यह है कि नवीनता के नाम पर मूल्य-संघान के नाम पर पुरानी वस्तुओं को ही नये कलेवर मे पेश करते रहते हैं। निष्प्राण और मूल्यहीन वस्तु को मथते रहते हैं. उसमें कभी

सशोधन करते हैं, कभी सुधार करते हैं। मध्यममार्गी की तरह जोड़-तोड़ करते हुये, साठगाँठ विठाते हुये, इलट फेर करते हुये, मृत होते हुये मृत्य को धकेलते रहते है। फा०

फल यह होता है कि रचना की संस्कृति में स्फूर्ति और तेज नहीं रह जाता वह अपनी पहल खो देती है। जैसे-जैसे मनुष्य समाज का भौतिक परिवेश बदलता जाता है उसी अनुपात में उसकी सांस्कृतिक आवश्यकतायों भी बदलती जाती है, अभिरुचियाँ और सौदर्य बोधात्मक अभिप्राय भी बदलते जाते हैं। इसी बदलाव की प्रक्रिया और प्रकृति पर नये जीवन-मूल्य की रचना होती है। रचनाकार के लिये बदलाव एकं सांस्कृतिक दायित्व है, युग की अनिवार्यता और आवश्यकता है। बदलाव में यथास्थित द्वदती है, परिवर्तन-कारी शक्तियाँ तेज होने लगती हैं, वर्गीय हितों में दकराव होने लगता है। रचनाकार के सवेदन में भविष्य की संभावनाओं का सही चित्र उभरने लगता है। रचना में बदलाव की सैद्धान्तिक आकृतियाँ बनने लगती हैं।

भौतिक परिवेश में परिवर्तन आ जाने पर जीवन-दुष्टि को भी यथास्थित नही रखा जा सकता, यह इतिहास का नियम है। देखना यह है कि परिवर्तन को किस रूप मे पेश किया जा रहा है ? उसकी रुकावटें कितनी हैं ? विरोधी ताकतों पर विजय कैसे पायी जा सकती है ? परिवर्तन के विरुद्ध लगी ताकतें कितने प्रकार के भूलावों में डालती है, कितने प्रलोभन देती हैं ? रचनाकार परिवर्तन कामी दृष्टि को लोकप्रिय बनाता है। उसे जनता की वस्तु के रूप में पेश करता है। इस तरह उसकी रचना नृतन मूल्यदृष्टि का प्रारम्भ सूत्र बन जाती है। रचनाकार अपने समय की परिवर्तन्कामी शक्ति से विरोध-पत्रों को रचना है, कभी रचना को आन्दोलनकारी जामा पहनाता है और कभी सघर्ष को क्रान्तिकारी विचार में उतार देता है। रचना में विरोध की सूचना, आन्दोलन-कारी मनोभाव तथा क्रान्तिकारी संघर्ष की भूमिका सामयिक इतिहास की आवश्यकता और उसकी सही पहचान से बनती है-ऐसी हालत में ही रचना जनशक्ति की तैयार कर पाती है, वैचारिक संघर्ष छोड़ पाती है। वह प्रेरक और प्रासंगिक बन पाती है। ऐसी रचना की वस्तु और शिल्प के उपकरए। यथार्थ होते हैं। रचना में अलफ्फाजी और भावकता तभी आती है जब रचनाकार के पास परिवर्तन का भी दृष्टि का ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य साफ नहीं होता और सामाजिक यथार्थ की बिखरी हुई धाराओं को एकजूट करके. उसे गति देने का कोई ठोस आधार नहीं होता। रचनाकार युग और समाज की अन्तर्विरोधी प्रवृत्तियों और धाराओं को विश्लेषित करता है, तभी वह प्रतिबद्ध विचार की संगठित शक्ति को चेतना का विषय वना पाता है।

संस्कृति और कला के आन्दोलनों का परिचय इसी संदर्भ में होना चाहिये। क्लासिसिज्म, स्वच्छन्दताबाद और यथार्थवाद के इतिहास-दर्शन की तुलनात्मक मीमासा से मूस्य-परिवर्तन की दृष्टि साफ हो जाती है। शास्त्रवाद की ऐतिहासिक भूमिका में राजा और दरबार के शक्तिमान वैभवों का चित्रण मिलता है। राजा के पास दैवीय अधिकार थे अतः उसका चित्र दिव्य रूप में तथा दरबारियों के पास शाही अधिकार थे दिव उनका चित्रस्य रूप में होता है समूचे क्सािश्सिज्म में ऐस्वर्य

वर्ग चेतरा होता है वह

विलास की भाँकी मिलती है। लेकिन परवर्ती क्लासिसियम कुछ भिन्न प्रकार का है। उसमें रिनासा का विवेक भी है। इसीलिये उसमें प्रीक और रोम की संस्कृति का अभि-नवीकरण होता है, मात्र अनुकरण नहीं । नवशास्त्रवाद अरस्तुवाद का नया संस्करण भर नहीं है बल्कि अरस्तु की विचारधारा का बदले हुये परिवेश में पुर्नमूल्यांकन है। परवर्ती क्लाजिक्स में चर्च और राज्य के अन्तर्विरोधों का, शाही और सामंती अन्त-र्विरोधों का, व्यवस्था के आदशों तथा जन यथार्थ के अन्तर्विरोधों का चित्रएा होता है। र्चृकि शास्त्रवाद परम्परावाद में परिवर्तन के औचित्य की अवहेलना की जाती है इसलिये उसकी सुजनशक्ति शिथिल हो जाती है, धीरे-धीरे रूपात्मक प्रदर्शन का विषय बन जाती है, तरह तरह के सैंसरिशप प्राथमिक होने लगते हैं, उसमें गति नहीं रह जाती हैं। शास्त्रवाद थुग और इतिहास की गत्यात्मक प्रवृत्तियों पर बन्धन लगाता है। स्वतन्त्रता वर्जित जीवन दर्शन को आरोपित करता है। शास्त्रवाद में व्यक्ति अपने ब्यक्तित्व को गौरा बना देता है वह वर्गीय अभिजात्य के लक्षराों से अलंकृत हो जाता है। उसमें व्यक्तित्व की जगह ''पद और पदवी'' के आभूषरा लग जाते हैं। जो व्यवस्था, संयम और शिष्टाचरए के कृत्रिम अनुशासन में ही फ़बते हैं। इस तरह जो शास्त्रवाद ऊर्जा विहीन रूपवाद बनकर रह जाता है वह युग से असम्प्रक्त होता है, तदस्य होता है। अपने वर्गीय हिनों की राजनीति करते हुये समूचे समाज और राष्ट्र की राजनीति के प्रति वेखबर होता है। कुल मिलाकर शास्त्रीय आभिजात्यवाद अथवा रूपवादी-परम्परावाद इतिहान के वस्तुवादी नियमों की दृष्टि से निषेध के जीवन दर्शन पर आधारित होना है। उनकी इधिक्स तथा उसकी लाजिक में निषेध तो लचीले हो सकते हैं, लेकिन ग्रहरा शक्तियां हमेगा मंकुचित रहती हैं।

शास्त्रीय आभिजात्यवाद को निर्वेयक्तिकता का संदर्भ दिया जाता है। लेकिन ध्यान इस बात पर रहना चाहिये कि शास्त्रवाद की निर्वेयक्तिकता और ऐतिहासिक भौतिकवाद की वस्तुनिष्ठा अलग-अलग चीजें हैं। जीवन के निरन्तर विकासमान और गितमान पहलुओं का निषेध करने वाला रूप दर्शन जिस भावकल्प को प्रदर्शित करेगा उसमें युग और परिवेश के द्वारा अजित व्यक्तित्व की संभावनायें नहीं होंगी। उसमें निरन्तर समृद्ध होते हुये आगामी समय तक जीने की आकांक्षा नहीं होगी। अतः रूपवादी-वस्तुवाद और निर्वेयक्तिकता व्यवस्था-धर्म के स्वीकार के अतिरिक्त कुछ नहीं होती। शास्त्रवाद में निर्वेयक्तिक होने की या वस्तुपरक होने की जो चर्चाये की जाती हैं वे विशिष्ट वर्गीय प्रतिमानों के सरलीकरणों से अधिक महत्व नहीं रखती। अतः यथार्थवादी वस्तुनिष्ठता और शास्त्रवादी निर्वेयक्तिकता में भ्रमिन नहीं होना चाहिये। यह भ्रम एफ० एच० ब्रैडले और टी० एस० इलियट ने फैलाया है। इसी कोटि में हमारा चिरपरिचित तादातस्यीकरण भी है—तादात्स्यीकरण भी हमेशा

बौर मनोबत होता है यक्तर्बनादी वस्तुबाद

मे उक्त प्रकार के तादात्म्यीकरण का कोई स्थान नहीं हो सकता। वस्तुपरकता के आधार अपने युग के सामाजिक-सांस्कृतिक विवेक से संचालित होते हैं। व्याख्यात्मक, सूचनात्मक और प्रदर्शनात्मक नहीं होते, उसमें विश्लेषण का तर्क तथा मूल्यांकन के ठोस सिद्धान्त होते हैं? विश्लेषण का अर्थ ही अन्तर्विरोधों की खोज तथा उनके समाधान से होता है। यहाँ वर्गचेतस-तादात्मीकरण या निर्वेयिक्तिकता का कोई मनोगत और आत्मगत आधार नहीं होता।

क्लासिसिज्म और स्वच्छन्दतावाद में ऊपरी ढाँचे का, संरचनात्मक ढाँचे का भेद होते हुये भी तत्वतः संगति होती है। दोनों में लगभग समान गुरा धर्म वाले मानवीय सारत्व की अभिव्यक्ति होती है। इसकी समभ तभी हो सकेगी जब ऐतिहासिक वस्तुवाद के परिप्रेक्ष्य में सामंतवाद से प्राविवादी तक के युग को, सांस्कृतिक परिवर्त्तनो को विश्लेषित और मूल्यांकित किया जाए । औद्योगिक क्रान्ति और फ्रान्स की राज्य-क्रान्ति ने मृतप्रायः सामन्तीयुग और नवोदित पूँजीवादी युग की चेतना को नया यथार्थ परिवेश दिया। औद्योगिक क्रान्ति ने बदले हुये भौतिक परिवेश को जनता के सामने नैतिक चुनौती के रूप में पेश किया तथा फान्स की राज्य क्रान्ति ने उसी बदले हये भौतिक परिवेश की स्वीकृति पर राजसत्ता की मोहर लगा दी। यहीं से अर्थशास्त्र और राजनीति के सामाजिक संदर्भ अभिन्न होने लगते हैं। राजनीत्यार्थिकी का विकास होने लगता है। औद्योगिक क्रान्ति और विज्ञान-तकनालाजी के विकास ने सामन्ती आभिजात्य को एक ही भटके में तोड़ दिया और राष्ट्रीय-पूंजीवादी के विकास के अनुरूप नये व्यक्तिवाद का जन्म हुआ। साथ ही फ्रान्स की राज्य-क्रान्ति ने स्वतन्त्रता, समानता और भाई-चारे की क्रन्तिकारी दृष्टि दी जिससे लोकतन्त्रवाद, राष्ट्रीयवाद को बढावा मिला । अब शास्त्रीय दरबार की अपेक्षा बोनापार्टे के स्वच्छन्दताबाद मे अधिक शक्ति और आकर्षण था। नेपोलियन ने राष्ट्रीय पूँजी के राजनीतिक व्यक्तिवाद को बढ़ावा दिया।

फाल्स की राज्यक्रान्ति में रूसों का विश्वेष स्थान है। उसने नये अर्थशास्त्र की खूब समभा था तथा पूँजी के मूल्यों पर आधारित भविष्य के समाज पर विचार किया। उसने बुर्जुआ लोकतंत्र की हिमायत की और लोकप्रिय इच्छा को सामान्य-इच्छा कहा, जिसमें व्यक्ति को सामाजिक प्रतिष्ठा मिली। यह नव अंकुरित पूँजी का प्रगतिशील मानवीय गुए। था जिसने व्यक्ति स्वातंत्र्य और लोकतंत्र को महत्व दिया। मजेदार किन्तु गम्भीर तथ्य यह है कि व्यक्ति स्वातंत्र्य और लोकतंत्र्य का जन्म हुआ विज्ञान-तकनालाजी और औद्योगिक विकास के कारए।, इस विकास के पीछे शक्ति है विवेक और तैतिकवाद की, लेकिन समाज के और राजसत्ता के स्तर पर उसे माववादी ढंग से पहए। किया गया। पूँजी के राष्ट्रीय चरित्र का विकास हुआ, युद्ध हुये, उपनिवेश खोजे त्ये। फैलन लगा स्त्री में बुर्जुआ स्रोकनाष के हुवारो अन्सित्रीय

दिखाई देते हैं। 'सामाजिक प्राणी' और 'प्रकृति की और वापसी' का अन्तिवरोध अतिरिक्त मूल्यों के वास्तिवक चिरत्र को न समक्ति के कारण पैदा हुआ है। फांस की राज्यक्रान्ति अपने युग तक के भौतिक विकास से उत्पन्न प्राचीन और मध्ययुगीन जीवन-दर्जन के विरुद्ध एक ऐतिहासिक अनिवार्यता थी। वह नये उत्पादन-स्रोतों और नये उत्पादन-सम्बन्धों के कारण पैदा हुई थी। वह सामाजिक-राजनीतिक परिवर्तन की स्थक्त सुचना थी। वह नये पूँजीवाद की प्रथम प्रतिक्रिया भी थी, लेकिन नये पूँजीवाद की भावी ताकत और संभावनाओं पर आश्वस्त भी थी। इसीलिये जनगण ने इसका स्वागत किया। इसे पश्चिमी दुनिया के इतिहास का प्रथम स्वच्छन्दतावादी अध्याय कहा जा सकता है। फांस की क्रान्ति ने प्राचीन राजवंशी, चर्चधर्मी, खिसाधर्मी और सामती व्यवस्था पर आक्रमण करके पूँजीवादी वैयक्तिकता को प्रतिष्ठा दी। उसी की समन्वित प्रतिक्रिया हमें स्वछन्दतावाद में दिखाई देती है।

स्वच्छन्दतावादी विचारदर्शन में 'पूँजी' के मानवीय गुगा धर्म का महोच्चार होता है जो लोकजीवन से लेकर रहस्यवाद तक, लैसेस फैयरे के सिद्धान्त से लेकर फिक्टे के अहं प्रकाशन और होगल के अखंड आत्मवाद तक संश्लिष्ट रूप में व्याप्त रहा है। जहाँ आभिजात्यवाद में व्यक्ति अपनी समस्त्र आन्तरिक और बाह्य विशेषताओं के सिह्त सम्मानीय उच्चवर्ग में रूपान्तरित और सरलीकृत होता है वहीं स्वच्छन्दतावाद में एक समूचा वर्ग अपनी पूरी विशेषताओं सिह्त व्यक्ति में समाहित होने लगता है। नवअंकुरित पूँजी के विकासमान सामाजिक चरित्र ने व्यक्ति में नया उत्साह और उत्लास पैदा किया। इसीलिये स्वच्छन्दतावाद का व्यक्ति पूँजी के माहात्म्य-बोध से निर्मित होता है, उसमें व्यक्तिवादी दर्शन की स्फूर्ति होती है।

एक और औद्योगिक क्षेत्र में नई-नई तकनालाजी का जन्म हो रहा या, उत्पादन और उपभोग का आचरण बदल रहा था तो दूसरी ओर वाजार की खोज में उपनिवेशों की स्थापना हो रही थी तीसरी ओर साम्राज्यवादी विजयों के उल्लास में राष्ट्रीय अह का प्रकाशन हो रहा था। ऐसे वातावरण में पश्चिम को एशिया और अफीका में फैलने का अवसर मिलता है—उसमें साहस था, नूतन विवेक था। वे नई संस्कृति के सैलानियों की तरह उन्मुक्त होकर विचरण करने लगे। इस तरह स्वच्छत्दतावादी जीवन दर्शन में एक ओर "अतिरिक्त-मूल्यों" की निरंकुशता मिलती है तो दूसरी ओर इस निरकुशता के विरोध की प्रतिक्रिया भी दिखाई देती है। अग्र ज किव शेली में प्लेटोनिक विचार के साथ ही विद्रोह की चेतना दिखाई देती है। जर्मन किव गेटे में भी व्यक्ति-शक्ति-पूजा का आदर्श तथा अनेक प्रतिकृत स्थितियों को देखा जा सकता है।

स्वच्छन्दतावादी जीवन दर्शन का मूल्यांकन इतिहास के परिपेक्ष्य में हुआ ही नहीं है। हेज ने अपने इतिहास में इसके ऐतिहासिक विकास की परिस्थितियों को स्पष्ट किया है तथा और के संदर्भ में इसकी प्रवृत्तियों

का उल्लेख किया है। स्वच्छन्दतावाद की अन्तवस्तु को देखने समभने के लिये मध्ययुग और चर्च के नीतिपरक आदर्शनाद, रिनासा युग के बुद्धिपरक मानवतावाद तथा सत्रहवीं-अठारहवीं भती के औद्योगिक-क्रान्तिवाद की भौतिकवादी-विचारघारा को उसके ऐतिहासिक विकास के क्रम में देखना होगा। उन्नीसवीं भनी के पूर्वार्थ तक जिस नये मनुष्य की रचना हुई उसके संवर्ष का, उसके संयोजक-तत्वों का द्वन्द्वात्मक वाधार पकड़ना होगा।

साहित्य-समीक्षक तो इतिहास की सच्चाई को महत्व ही नहीं देते । वे शास्त्र-बाद और स्वच्छन्दतावाद का भेद निरूपण सतही ढंग से करते हैं। बेचारे शब्दो में उलभते और उलभाते हैं। मोटे रूप से परिवेशगत संदर्भी की भिन्नता बताकर आगे वढ जाते हैं। इनकी परिवेश-सम्बन्धी धारए। भी यांत्रिक सी होती है और संदर्भ-रचना के काररों तक नहीं पहुँच पाते हैं। इसीलिये वे संवेद्य-वस्तु की प्रकृति और उसकी शिल्प, शैलीगत भिन्नता को दर्शाते है । वे रचना वस्तु में बर्डिमुखी विस्तार और अन्तर्मखी-व्यंजना का भेद समकाते है, अमिधा-सीष्ठव और व्यंजना-व्यापार के भेद बताते हैं - छंद और लय को स्वर संगितयों पर मुख होते हैं तथा हरडर. फिक्टे इलेगल और हीगल के वशीभूत होकर ज्ञानातीत के आंनन्दवादी संसार को श्रो स्थकर बताते हैं। कुछ नये समीक्षकों ने फायड और जुंग के मनोविश्लेषग्गवादी मार्ग से स्वच्छन्दताबाद की व्याख्या की है तथा कुछ अस्तित्वबादी ढंग से विचार करते है। इन साहित्य समीक्षकों को नहीं मालूम कि मनुष्य की संस्कृति के सुजनशील कारक कौन से होते हैं ? उनमें गति कहाँ से आती है ? वे किस प्रेरणा से संचरित होते हैं ? और किस उद्देश्य की ओर प्रेरित और उन्मुख होते हैं ? डार्विन और फायड में उक्त प्रश्नो का उत्तर नहीं मिलेगा । "प्रारिगशास्त्रीय मैटाबालिज्म" में तथा "काम-प्रनिथ" में उक्त प्रक्तों का निषेध ही दिखाई देशा । ये दोनों ही मनुष्य को गैर-मानवीय दृष्टिकोशों तक पहुँचाने में सहायता करते हैं।

इतिहास का परिप्रेक्ष्य ही स्पष्ट करता है कि औद्योगिक-क्रांति और क्रांस की राजनीत्याधिकी की क्रांति ने जिस पूँजीवादी गुराधर्म का पालन करने वाले व्यक्ति की अन्ततः विजयी बनाया और नये किस्म की राष्ट्रीय भावना जगायी, जिसका ऐतिहासिक विकास, बाद में सामाजिक लोकतंत्रवाद में हुआ, वह सब कुछ स्वच्छन्दतावादी इधिक्स का विषय है। यहीं पर प्रगतिशील स्वच्छन्दतावाद या क्रांतिकारी स्वच्छन्दतावाद दिखाई देता है। उसी स्वच्छन्दतावाद का विकास बीसवीं शताब्दी में "अनुभववाद", "प्रत्यक्ष-प्रमाखावाद" तथा "प्र"मीटिज्य" में होता है। तीनों ही विचार-पद्धतियाँ आत्मवादी हैं—तीनों की बुनियादें व्यक्तिवादी विचारदर्शन में हैं। हम जानते हैं कि व्यक्ति-सत्य की अभिव्यक्ति आत्मपूर्ण इकाई में होती है, ऐसी हालत में ही वह सघन और संक्ष्यिष्ट भी हो पस्ती है।

निर्मित करने बाला

लेकिन जैसे-जैसे आत्मतत्व शिथिलाने लगता है वैसे-वैसे रूप-सौष्ठव उकसने लगता है और कल्पना में अलंकार समाने लगता है। चूँकि साहित्य में मानवजीवन ही सप्रेषित और अभिन्यंजित होता है, साहित्यकार हमेशा मानव के 'भावकल्पों' को गढता है, यह कार्य हर हालत में दश्यत्व और रूपतत्व के आधीन होता है। प्रश्न है वर्ग-विभक्त समाज में, अतिरिक्त भूल्यों के जीवन दर्शन में किस तरह का दृश्यतत्व और किस तरह का रूपतत्व मिलता है ? बड़े से बड़े साहित्यकार के मानवतावादी सिद्धांतों और आदर्शों में इस वर्ग-विभक्त यथार्थ की चेतना इतनी संश्लिष्ट होती है कि उसके प्रेरकों मे लेकर परिराति तक विशिष्टवर्ग की ही नीति रीति तथा उसी की रौनक और की अभिव्यक्ति हो पाती है। किस तरह के कथ्य को प्राथमिकता दी गयी है? रचना की प्राग्त प्रतिष्ठा का प्रश्न खुड़ा होता है, उसके प्रभाव-विस्तार का प्रश्न जुडा होता है । आनन्दवादी और लोक-प्रियतावादी कथ्यों में प्राथमिकता का प्रश्न ही नही उठता। कथ्य की प्राथमिकता से रचना में जीवन की अनिवार्यतायें बढ जाती हैं। यही से प्रतिबद्धता का सवाल उठता है।

अतः अतिरिक्त-मूल्यों के जीवन-दर्शन में आशवस्त रचनाकार व्यक्तिवाद का पोषक होता है। वह व्यक्तिवाद के आत्मप्रकाशन में कभी विद्रोह करता है--- लक्काजी करता है, कभी प्रकृति-प्रांगए। में पहुँच कर आत्मपरायेपन को दर्शाता है। वह परिवेश-मुक्त होने का नादकीय अभिनय करता है। अतिरिक्त-मूल्यों वाले व्यक्तिवादी साहित्य में शास्त्रवाद और स्वच्छन्तावाद कूल मिलाकर अमिधाधित वस्तुवाद और व्यंजनाधित-आत्मवाद की दो शैलियों के अतिरिक्त कुछ नहीं होते । एक ही पात्र "राम" कभी वाल्मीकि में अपनी सत्यनिष्ठा, मर्यादा और विजयों के बल पर "मर्यादा-पुरुषोत्तम" बन जाता है तो नही "राम" कालीदास के रचुनंश में अपने पुरुषत्व के रूमानी आदेगी मे प्रकाशित करते हुए ऐश्वर्य का भोग करता है । बाल्मीकि का औचित्य और मैन्रिज़म कालीदास में नहीं है। कालीदास में तो बहं की विभूति है, बहं का मांगल्य है। लेकिन वाल्मीकि के अभिधेयार्थ में तथा कालीदास के व्यंग्यार्थ में आर्यत्व, क्षत्रियत्व और ब्राह्मसात्व का व्यष्टीयन होता है। दोनों की दो भिन्न शैलियाँ तो हैं लेकिन व्यष्टीयन की चेतना समान है। कालीदास की रचना-संस्कृति वाल्मीकि की अपेक्षा अधिक सघन और सश्लिष्ट है। कालीदास में भाषा का व्यजनाधर्मी, लक्षरणधर्मी आभिजात्य भी है तथा वस्तु का मनोगत स्वच्छन्दतावाद भी है। राजवंशी मनोभावों की शालीनता और उच्चमानता के साथ अहंमन्यता के परस्पर विरोधी चरित्र का निर्वाह कालीदास मे सफलतापूर्वक किया है। उच्च, उदात्त आध्यात्मिकता के साथ वैयक्तिक भोगवाद की उत्कद कामनाओं का प्रतिष्ठापन कालीदास ही कर पाये हैं, इस तरह वर्गबद्ध व्यक्ति के प्रभामंडल को रचना में अलंकृत करने वाला शास्त्रवाद तथा उसकी प्रकृत-सहजता को

ही संस्कृति के नाम पर

के नाम पर

कालीदास से लेकर जयशंकर प्रसाद तक दिखाई देता है। उसी का खद्योतसम प्रकाश अर्कोय और भारती में भिलता है। अस्तित्ववाद और शैलीविज्ञान

आधुनिक युग में शास्त्रवाद की जगह शैलीविज्ञान ने ले ली है और स्वच्छन्दता-वाद की जगह अस्तित्ववाद ने ले ली है। अन्तर यह है कि आधुनिक शैलीविज्ञान और अस्तित्ववाद में पूँजीवादी दुनिया की विकृति है, विसंगति है और हासशील चेतन व्याप्त है। शैलीविज्ञान का कोई स्पष्टदर्शन नहीं है अतः वह एक तकनालाओं के रूप में प्रयुक्त हुआ है। मन्द और अर्थ के उत्कर्ष में, अपकर्ष में ऐतिहासिक भौतिकवाद की समक न होने के कारण शैलीविज्ञान की तकनालाजिकल व्याख्यायें सामाजिक जीवन के संदर्भों से कटी होती हैं, जातिय गुरा-धर्म की विशेषताओं से अछूती होती हैं। शब्द और उसमें निहित अर्थ के निरन्तर विकासमान रूप को सामाजिक जीवन के परिवर्तन की प्रक्रिया से समभा जा सकता है, जीवन से बाहर की प्रयोगशाला में उसकी चेतनशक्ति के आयामों को नहीं पकड़ा जा सकता ! शैलीविज्ञान ने रचना संरचना को भाषिक अभ्यास का विषय बताकर, उसके अस्तित्व को कमजोर कर दिया है। दूसरी ओर उसकी जैविक-चेतना सम्पन्नता को अस्वीकार करके उसे यांत्रिक ढंग का बना दिया है, फलस्वरूप उसकी सार्थकता ही खटाई में पड़ गई है। चित्र, संगीत और वास्तुकलाओ में भी ज्यामितीय नियमों की लोज की गयी है। यह सब कुछ माध्यम की सामाजिकता को, उसकी ऐतिहासिक गति-चेतना को तष्ट करने के लिये हुआ है। साहित्य और कला ठुठ बनकर रह गयी हैं। शैलीविज्ञान ने रचनाकार की कल्पना-शक्ति को हीन बना दिया है। शैवीविज्ञान आयुनिक युग कें आत्मपरायेपन का अभिशाप है जिसे हमारी भाषा को भोगना पड़ रहा है। शब्द और अर्थ की भावी पीढ़ियों को ही मृतप्राय: बना दिया गया है। शैलीविज्ञान व्यक्तिवादी साहित्य-दर्शन के ह्रास की चरमविकृति है-यह वह प्रदूषरा है जिसने रचना की स्फूर्ति की, उसके बृहत् उद्देश्य की अगम्भीर बना

विज्ञान और तकनालाजी के युग में प्राचीन, मध्ययुगीन और रिनासा युगीन मूल्यों की पुनर्स्थापना नहीं की जा सकती। अब किसी भी तरह के नये रिनासा की गुजाइश नहीं है। पूँजीवादी दुनिया में आज मनुष्य की जिन्दगी का तकनालाइजे शन हो रहा है, मशीनी आटोमेश्नन से मनुष्य का महत्व कम होता जा रहा है। इसीलिये वह लघुता, निरर्थकता के बोध से पीड़ित है। यहाँ अमानवीयकरण की प्रक्रिया तेज है। ऐसा इसलिये हुआ है कि इन देशों में विज्ञान, तकनालाजी से समाज का शोषण किया जाता है। वहाँ विज्ञान और तकनालाजी एक सांस्कृतिक संस्था के रूप में विकसित नहीं हो सकी है। इसीलिये सारी सम्पन्नता और वैभव के बावजूद कोई वैज्ञानिक नर्जारया नहीं बन सका है। वहाँ के साहित्य में जीवन की संगति टूट चुकी है, वह वैयक्तिक

रचना का इतिहास-दर्शन]

दुर्घटना के रूप में शेष रह गया है। दुर्घटना इसलिये कि वह संभावनाहीन है, दृष्टि-हीन है, यांत्रिक है, विडम्बनाओं से भरा है। क्षणा और योग के निमित्त हो गया है।

the the war days we attended

अस्तित्ववादी नवस्वच्छन्दताबाद में रचना की तार्किक सार्थकता के लिये जो दलीलें दी गयी हैं उनमें व्यक्ति सत्य की या आत्मसत्य की बौद्धिक व्यास्या ही हो सकी है। अन्तर्श्वेतना के अज्ञात को प्रकाणित करने वाला अस्तित्ववादी नव-स्वच्छन्दवाद अपनी तत्वभूमि पर ही फिसल चुका है। जीवन निषेध के आत्मधाती केरे में आ चुका है। अववेतन-मन के स्वतः स्फूर्ति आवेगों में प्रकृति-इच्छाओं को विजयी घोषित करने वाले आधुनिक काच्य और कला के आन्दोलनों की नियति खराव हो चुकी है। अब प्रतीकों में, मिथकों में तथा अमूर्तनों में प्रक्षेपए। करने वाले कौशल का जमाना लद गया है। अब अवचेतन की सूजन क्षमतायें क्षीए। हो चुकी हैं—वह बीटल, हिप्पी और जाज संगीत की मुक्त उत्तेजक वृतियों तक सीमित रह गयी हैं। सुजनात्मक पुनसत्व जाता रहा है, पकड़ शिथिला गयी है। ऐसी हालत में रचना भी पूँजीवादी समाज की निर्जीव तकनीक बनकर रह गयी है। वह शैलीविज्ञान का विषय बनकर रह गयी है। इस तरह शैलीविज्ञान सार्थक और प्राएवान साहित्य की समीक्षा का आधार नहीं हो सकता। उसमें मानवीय सम्बन्धों की समीक्षा नहीं हो सकती। वह चेतना के विकास का मूल्याकन नहीं कर सकता। इसीलिये अकविता-अकहानी का नाम सुनाई पड़ता है।

पिछले कुछ वर्षों से शैलीविज्ञान और काव्यशास्त्र, शैलीविज्ञान और सोंदर्यशास्त्र पर निचार हुये हैं तथा शैलीवैज्ञानिक समीक्षा का बिकास हुआ है। इसके अनेक स्कूल है। मार्क्सवादी कला समीक्षकों और सौन्दर्यशास्त्रियों ने भी शैलीविज्ञान और माषाशास्त्र के द्वारा रचना की अन्तर्वस्तु को देखने परखने की कोशिशों की है। लेकिन मार्क्स-वादियों के द्वारा रचना संरचना को देखने का यह प्रयास मिन्न प्रकार का है। मार्क्स-वादी दृष्टि से शैलीविज्ञान और भाषाशास्त्र, 'सिद्धान्त प्रवर्ग'' तक सीमित नहीं रहता, और नहीं उसमें ऐतिहासिक-सामाजिक विकास के नियमों की अवहेलना की जाती है। रचना में पाये जाने वाले कथ्य-विचार के निर्माण और विकास में जिस तरह के सामा-जिक सम्बन्धों से गुजरना पड़ता है, उनका आत्मगत प्रभाव कैसा होता है? चेतना के धरातल पर भौतिक और सामाजिक प्रसारणशीलता कैसी होती है? इसकी खोजबीन रचना के 'स्ट्रक्चर' और 'टैक्सचर' में की जाती है।

वास्तुकला की संरवना जिस तरह योजनाबद्ध होती है उसके भौतिक उपकरणों के संतुलित संयोजन की वैज्ञानिक समभ होती है, उसी तरह चित्रकला, काव्यकला के पदार्थ की वैज्ञानिक अर्थ में जानकारी माध्यम की वास्तविक समभ से हो सकती है। रंगरेखा से संतुलित डिजाइन बनाना तथा शब्दों के द्वारा जीवन की डिजाइन बनाना एक सा ही कार्य है। माध्यम के वैज्ञानिक अध्ययन से संवेध-पदार्थ की अमूर्त अराजकता

अनुभूति दशा को ऐतिहासिक वस्तुवाद की कसौदी पर कस दिया जाए तथा उसे। मानव चेतना के रूपायन की बृहत और जटिल यंथार्थताओं से सम्बद्ध कर दिया जाए तो समस्त मनोगत विश्व दृष्टियों का रंगोआव उतर जाएगा, वे जीवन-निषेध की

प्रसाली या पद्धति भर रह जायेंगी। इस तथ्य पर विचार नहीं हुआ है कि साहित्य और कला मानव-जीवन के अनुरूप निरन्तर पुष्ट और समृद्ध होती हुई संवेदना में अपनी उपयोगिता को सिद्ध करती है। संवेदन उपयोगिता के आधार युग और समाज के गतिशील जीवन से बनते हैं। जीवन्त रचना वर्तमान-निरपेक्ष नहीं हो सकती, वह तात्कालिक लगावो और सरोकारों से रहित नहीं हो सकती। मानव की सांस्कृतिक-क्रिया और चेष्टा किसी निश्चेष्ट सिद्धान्त या आदर्श में प्रकट नहीं होती, रचना पर कोरे सिद्धान्तों के लेबिल नहीं लगाये जा सकते । जो लोग सिद्धान्तों के लेबिल लगाते हैं उनकी कूटनीति को समभने के लिये संवेदन-व्यापार की ऐतिहासिक, सामाजिक स्थितियों को देखना पड़ेगा। इतिहास का परिप्रेक्ष्य ही रचना पर लगे लेबिलों को हटा सकता है उससे व्यक्ति के निर-

कुष और अराजक-निजीपन को हटा सकता है जिसे शुद्धतावादी और नीति के नाम से गौरवान्वित किया जाता है । विश्व दृष्टि वाली रचना संवेदना के समस्त उपकरण यथार्थ वादी होते हैं। उसमें समूचे समाज की जीवन दृष्टि का व्यष्टीयन होता है, भौतिक और वस्त्रुनिष्ठ परिस्थितियों से आत्मगत चेतना का वरण होता है। यह वरण उड़नछू नहीं होता, चमत्कार पैदा करने वाला नहीं होता। रचना किसी संकुचित अर्थ में सुन्दर और आनन्द की सुब्दि नहीं करती । मुन्दर और आनन्द तो रचनायें निहित संस्कृति के अभि-

प्राय और हेतुओं को स्पष्ट करते हैं। इस तरह सुन्दर और आनन्द की सुष्टि में संस्कृति की शक्ति होती है - उसका सारतत्व होता है जो अपने ऐतिहासिक मौतिक परिवेश में निरन्तर बदलता रहता है। अतः अल्पमात्रिक जीवन के भावकल्प-वाली, क्षराो मे चमकने वाली रचना का उन्भेषन आकस्मिक उत्तेजनाओं जैसा होगा, वह अनुभव-उन्माद के रूप में होगा, ठोस और वास्तविक नहीं होगा। अन्तर्मुखी एकांत को व्य-जित करने वाली रचना कभी भी जीवन के वास्तविक उन्नत पक्षों को नहीं छू सकती। जो चित्रकार न्यून को सूक्ष्म कहकर अल्प प्राग्त चेतना के घूप-छाँही परिवेश में सघ-

नता और गहराई रचते हैं, उनकी रचना प्याज के छिलकों जैसी होती है। वस्तुहीनता मे शब्द के तम्बू गाइते हैं। रचना अपने संदर्भों से बनती है, संदर्भ के अभिप्राय होते हैं, अतः रचना कलावाद और शैलीवाद का विषय नहीं होती। वह संस्कृति का

अनुमान, आभास और भ्रम नहीं होती वह अपने युग के सामाजिक जीवन का विषय होती है। रचनाकार अपनी कल्पना में उगते हुये चरित्र को समभता है, वह उसके गृर्गों को जानता है। रचनाकार हमेशा उगते हुये मूल्यबोध का ग्राहक होता है।

का नहीं होता मौलिकता का निकास अभावो से नहीं भौक्किता का ससार

समूची दार्गनिक और भौतिक विरासत के साथ (प्लंदो से लेकर कान्द, हीगल और अस्तिववादी दार्गनिकों तथा डार्विन, फायड से लेकर कीन्स, फायडमान और गैलब्रेय तक) आत्मपरायेपन की सस्कृति में फैल गया है। यह सत्य है कि आत्मपरायेपन के पैदायशी कारए सामाजिक और आर्थिक होते हैं, यथार्थवादी होते हैं लेकिन जीवन दर्शन

आज की पुँजीवादी दूनिया में मनोगत-तत्वादश और आत्मव्यष्टीयन अपनी

मे उतर कर आत्मपरायेपन का आचरण अभौतिक सा हो जाता है, गेरुआ वस्त्रवाला तथा आशीर्वचन देने वाला हो जाता है। तो क्या समूचे भाववादी तत्वदर्शन की बुनि-यादों में यह विलगाव नहीं है ? आखिरकार व्यक्तिवाद की रचना के लिये समाज से विलग होना जरूरी है—अत: विलगता की प्रक्रिया को उसके कारण को समभना

होगा। मार्क्स ने अपनी पुस्तक ''इकानामिक एन्ड फिलाखिफिक मानस्क्रिप्ट'' मे इनकी विशद व्याख्या की है।

का साकत्य है।"

ऐतिहासिक वस्तुवाद की दृष्टि से यदि भाववादी तत्वदर्शन का मुआयना करें तो ज्ञात होगा कि मनुष्य की भूमिका को महत्व दिया ही नहीं गया है। भाववादी तत्वदर्शन हमेशा वर्तमान और सामाजिक चिन्ताओं से मुक्त होता है, असम्बद्ध होता है—मनुष्य किस तरह से अनन्त-बोधात्मक काल निरपेक्षता में जीने लगता है ? क्या इतिहास में मनुष्य शून्यवत् हो सकता है ? वह शुद्ध दशा, तदस्थ और निःस्वार्थ दशा की कित्पत कक्षाओं में पहुँच सकता है ?

फायरबाख पर विचार करते हुये कार्ल मार्क्स ने कहा है "अभी तक वास्त-

विकता (Reality) और ऐन्द्रियता (Sensousness) को केवल विषय (Object) और अनुष्यायन (Contemplation) तक किल्पत किया गया है। मानव की ऐन्द्रिय किया और व्यवहार (Sensous Activity & Practice) के रूप में नहीं। फल यह हुआ कि क्रियाशीलता का पक्ष भौतिकवाद के विपरीत भाववाद द्वारा विकसित किया गया—केवल अमूर्त रूप में—भाववाद वास्तिवक ऐन्द्रिय क्रियाओं से सर्वथा अपरिचित होता है। फायरवाख मानव-क्रियाओं को वस्तुनिष्ठ-क्रिया के रूप में नहीं देखते। फल-स्वरूप वह व्यावहारिक आलोनात्मक कार्यशीलता के महत्व को नहीं आँक पाते।" कार्य मानर्य ने आगे कहा है—"क्रिया और व्यवहार से ही मनुष्य अपनी सत्यता और वास्तिवकता को प्रमाणित करता है" उसी के तहत मनुष्य अपनी परिस्थितयों को बदलता है, अपने व्यक्तित्व को अर्जित करता है। सब कुछ सहेनुक और प्रयोजनयुक्त होता है। यह सब कुछ मनुष्य के क्रान्तिकारी आचरण में ही संभव होता है। इसी

तर्क से मार्क्स ने स्थापित किया है "मानवीय सारतत्व कोई अपकर्षित या अमूर्ततत्व नहीं है जो प्रत्येक व्यक्ति में अन्तर्निहित हो, अपनी यथार्थता में वह सामाजिक सम्बन्धो

(H e is not abstraction inherent in each

परकता या तो आत्मसम्बोधित होती है या फिर तकनीक के रूप में सह-सम्बद्धता के यात्रिक नियमों के अनुरूप होती है। उसमें सह-सम्बद्धता के भौतिक या वस्तुनिष्ठ

भौतिकवादी नियमों से होता है, उसमें भौतिक गुर्णों की सम्पदा रहती है। वह विचारघारात्मक अनुशासन से मर्यादित होता है। लेकिन रूपवादी-सौध्ठववादी वस्तु-

आधार क्षीए। होते हैं । उसमें व्यक्तिवादी, मनोवादी जीवन के ऊहापोहों की सहसम्बद्धता होती है । इलियट की वस्तुपरक-सह-सम्बद्धना और अर्थ-की लय के आधार रूपवादी

हैं। उसमें अन्तक्ष्वेतना के स्तर तटस्य हैं, इसीलिये कैयालिक आदर्शवाद में फिसल जाते हैं। मूल संकट से बचने का, आधुनिक तनावों से मुक्त रहने का एक नया रिनासा इलियट ने रचा है—जो असंगत तो है ही, निहायत फूहड़ और पिछड़ा हुआ भी है।

महात्मा बुद्ध बनने का पोज देनेवाले रचनाकार यह क्यों भूल जाते हैं कि

और खतरनाक है— उसमें हिटलर के ग्रह-नक्षत्रों का योग बनता है। काफ्का की दुनिया में ठोस और प्रत्यक्ष आचरण करने वाला मनुष्य गैरहाजिर है। पश्चिमी दुनिया में व्यक्ति अपने समाज में विरुद्ध गदर मचाने लगा है, उत्पात फैलाने लगा है। पश्चिम अपनी व्यक्तिवादी विरासत के साथ व्यस्त हो रहा है, उसमें हठवादिता और

उनके द्वारा रचित पात्रों में इतनी विसंगति है कि अपनी अतृष्ति और कुंठा के काररा वे फासीवादी मनोमावों को प्रकट करने लगते हैं—नीत्शे का रचना दर्शन भयानक

अहकार पैदा हो गया है। विकल्प के रूप में समाजवादी-यथार्थवाद को अपनाना नहीं चाहता है। हिन्दी में मुक्तिबोध ने जिस ज्ञानात्मक-संवेदन के प्रथन को उठाया है वह

वास्तव में सुजन-कल्पना के इन्द्रिय-संवेदनात्मक व्यापार और प्रत्यक्षीकरण व्यापार तक

सीमित नहीं है । बल्कि वह विचारधारात्मक कर्म तक व्याप्त है, जिससे सुजनधर्म दागित्वपूर्ण बनता है और उसका कथ्य ठोस रूप में प्रकाशित होता है । संवेदना के ज्ञानात्मक होने से ही कुछ नहीं बनता बल्कि ज्ञानात्मक कर्म में प्रवृति जगाने वाली सबे-दना ही सार्थक हो पाती है, वस्तुनिष्ठ हो पाती है । इस तरह की वस्तुनिष्ठता से रचना में विचारधारात्मक संयम आता है । रचना में वस्तुनिष्ठता कथ्यगत होती है और समूची आकृति को संयमित, व्यवस्थित रखती है । कुछ कलाकार फैंसी के बलपर,

समूची आकृति को संयमित, व्यवस्थित रखती है । कुछ कलाकार फैंसी के बलपर, इन्द्रियाल्लास और उत्तेजना के बल पर कल्पना के घोड़े दौड़ाते हैं—ऐसे कलाकार ही वस्तुनिष्ठ मानव-चेतना के क्षेत्र में घुसपैठ करते हैं, हस्तक्षेप करते हैं। उनके शब्द, उनके वाक्य और पद एक दूसरे के साथ दुश्मनी का व्यवहार करते हैं। रचना

उत्तेजित क्षाणों में फेंके गये पत्थर की तरह नहीं होती, और न वह दूटे हुये काँच के दुकडों के कथ्यवाली होती है। यदि ऐसा है तो उसमें श्रीकाँत वर्मा होंगे—अकवि होंगे पंक्ति-पंक्ति—परिच्छेद-परिच्छेद में दरारें होगीं। वे बाख्दी होंगी। रचना के

होगी। उनमें किसी भी तरह का मूल्यबोध हारा हुआ होगा, उनका युगबोध अधा होगा। उसमें अक्ष्वत्थामा होगा। मूल्यरिक्तता और मूल्य संकट की फूठी सूचना देने वाली और रक्त हीनता से पीड़ित होगी। अवसर पाते ''कनुप्रिया'' के राग-रस मे भुमा देंगी। कुछ रचनाकार हैं जिन्होंने अपनी कल्पना से कामग्रन्थि का उपचार कराया है और बाद में ''सन्नाटा बुनने'' लगे हैं।

मुक्ति बोध ने ज्ञानात्मक संवेदन के सिद्धान्त से बहुतेरे समकालीनों के मुँह
पर कालिख पोत दी है। मुक्ति बोध रचना को सांस्कृतिक-संघर्ष में हिस्सेदारी का
निर्वाह करने वाला कर्म मानते हैं। वे उसमें विचारधारात्मक क्रियाशीलता से उपलब्ध
होने वाले मानवीय सारतत्व की निरन्तर समृद्धि को आवश्यक मानते हैं। इसीलिय
रचना में मुक्तिबोध आत्मसंघर्ष करते हैं—विचारधारात्मक क्रान्ति के मार्ग को प्रशस्त
करते है। रचना में वे सिक्रयरूप से सम्बद्ध और प्रतिबद्ध होते हैं—क्योंकि वह एक
दायित्वपूर्ण क्रिया कलाप है।

साहित्य में चरित्ररचना के वस्तुवादी-नियमों से आशय

"पात्र" रचना के माननीय तत्व होते हैं। रचना के पात्रों से उसकी कल्पना तथा प्रयोग-विधि का मूलचरित्र स्पष्ट हो जाता है। पात्रों से रचना में निहित जीवन तत्वो के उद्भावकों से लेकर निष्पत्ति की कथ्य-यात्रा स्पष्ट हो जाती है और रचना का यथार्थ समभ्र में आ जाता है। रचना में पात्रसुष्टिकी अनेक शैलियाँ होती हैं। हर युग का रचनाकार मानवीय-तत्व का निरूपण नई-नई शैलियों और विधाओं में करता है। इस जीवन तत्व को मूर्तित करने वाली शैली और विधा का भी चेतना-सम्पन्न अभि-व्यजना-परिवेश होता है । सजग रचनाकार अपने युग के चेतन अभिव्यंजना-परिवेश को जानता है तथा जीवनतत्व की विकासमान अवस्थाओं को पहचानैता है। तदनुरूप वह अपने युग की बृहत और जटिल रेखार्ये खींचता है । लेकिन रचना में जीवन तत्व की अभिव्यक्ति और पत्रों की सुध्टि स्वात्म-व्यंजक-शैली में भी होती है। यह जरूरी नहीं कि स्वात्म-व्यंजक शैली में पाया जाने वाला मानवीयतत्व बिरल ही हो, उसकी स्रोतस्विनियों के जलकुंड भरे पुरे न हों। स्वात्म-व्यंजक और अन्तर्भूखी व्यक्ति-निष्ठ जीवन को प्रतीकों में व्यंजित करने वाली रचना अल्परक्तवाली, अल्पप्रारावाली तभी होती है जब उसके सामाजिक-ऐतिहासिक स्रोत सूख गये हों। क्योंकि ऐतिहासिक-सामाजिक सम्बन्ध सूत्रों से निर्मित होने वाली अनुभूति के हर आयाम 'स्पष्ट और ज्ञात होंगे और ऐसी स्वात्म-व्यंजकता भी अजित सत्य के रूप में होगी, अनिवार्य स्थिति को व्यक्त करने वाली होगी । वह रहस्योन्मुखी या शून्योन्मुखी नहीं होगी, उसमे चेतना के कुंडली चक्र नहीं बन सकेंगे। वह अवचेतन गर्भ की आकस्थिक और उन्माद-प्रस्त सृष्टि नहीं होगी।

चृकि मनुष्य की चेतना का निर्माण और विकास प्राकृतिक अवस्था में नहीं

होता, ऐतिहासिक-भौतिकवादी परिवेश में होता है। मानवीय व्यवस्था के अन्तर्गत होता है इसीलिये मानवीय जीवन तत्व को व्यंजित और प्रोशित करने वाली रचना के तन्तु-तन्तु में इतिहास और समाज की समय और स्थान सापेक्ष यथार्थ स्थितियाँ व्याप्त होती हैं। जो लोग सामाजिक बन्धनों से मुक्ति का अर्थ मानवीय व्यवस्था के विरुद्ध प्राकृतिक अवस्था से लगाते है वे दूध पीने वाले बच्चे की अक्ल रखते हैं। सामाजिक बन्धनों से मुक्ति का आशय मनुष्य के उस चेतन-संघर्ष की मुक्ति से है जिसमें वह अपने परिवेश की जड़ता को तोड़ता है, व्यवस्था की अमानवीयता के विरुद्ध खड़ा होता है और गुलाम बनाने वाली परिस्थितियों से मुक्त होना चाहता है। यह स्वतन्त्रता जीवन-तत्व की मूल्य संभावना के रूप में रहती है। यह स्वतन्त्रता क्रान्तिकारी सामाजिकता के रूप में होती है—उसमें मनुष्य के वास्तिक अस्तित्व की अहमियत होती है। और इस स्वतन्त्रता को संघर्ष के बाद ही हासिल किया जाता है। अत: कथ्यहीन लगने वाली स्वारमञ्जंजक रचना के जीवन तत्व में यह स्वतन्त्रता सक्रिय रूप में उपस्थित रह सकती है। ऐसी स्वतन्त्रता के भाव का पोषगं करने वाली रचना चाहे प्रगीत हो या गीत, सिक्रय विश्वदृध्द से प्रेरित होती है।

किसी भी प्रकार की रचना में मनुष्य यदि अपनी क्रियमान शक्ति के साथ उपस्थित होता है तो रचना के स्वभाव का परिचय मनुष्य के क्रियमान होने के उद्देश्य से
भिल सकेगा। रचना उसी उद्देश्य में ढलती जायेगी। जिस रचना में अनुशासित उद्देश्य
के मानवीय पैमाने नहीं होते वह रचना अवश्य ही मनुष्य से—जीवन से बाहर होती
जायेगी। स्वात्म व्यंजकता का ऐसा पहलू खतरनाक होता है। यह नहीं भूलना चाहिए
कि रचना में मनुष्य की, उसके यथार्थ-जीवन की वस्तुनिष्ठ अभिव्यक्ति इतिहास की गतिमान शक्ति को पहणाने बगैर नहीं हो सकती। इसी पहचान में रचना इतर नत्वों से
वची रहती है। यूतोपिया बनने से बची रहती है और सस्ते खेल-तमाशे की वस्तु नहीं
बन पाती।

इतिहास से ही रचना के नस्लवादी-चरित्र और मानववादी चरित्र का भेद मालूम होता है। रचनाकार कब नस्लवादी चरित्र को प्रेषित करता है वह आर्यल्व-द्राविडत्व और फिर हिन्दुत्व-मुसलमानत्व के जातीय वर्णों में कब प्रवेश करता है? नस्लवादी, जातिवादी, साम्प्रदायिक आधारों में मनुष्य की जिंदगी को क्योंकर विभक्त किया जाता है? इस नस्लवादी जातिवर्णावादी साम्प्रदायिक नुस्खे को, उसके नमूने को किस तरह मानवीय अर्थ में बदला जा सकता है? यह कार्य ऐतिहासिक भौतिकवाद के द्वारा ही संभव हो सकेगा। ऐतिहासिक भौतिकवाद से ही स्पष्ट होता है कि गुणात्मक परिवर्तन के लिए क्रान्तिवादी शक्तियों को संगठित करना होगा और उन्हें अपने युग तक की भौतिक-आर्थिक प्रगति को निर्धारित करना होगा। जो लोग मानव और मानवीय-दृष्टि को

1-11-124-4014年7月4日 11-13

इससे बाहर देखते हैं वे प्रत्यक्षतः और अप्रत्यक्षतः नस्न, जाति, वर्ग, सम्प्रदाय के मनुष्य को देख पाते हैं या फिर अपने निजी सुख-दुःख में तल्लीन मानव को देख पाते हैं। ऐसे लोगों की निगाह में मानवीय-दृष्टि का कोई विचारधारात्मक आकार नहीं होता। वे मनुष्य का सम्बोधन आम-आदमी के, भीड़ के, साधारण मनुष्य के रूप में करते हैं। ऐसे लोगों को ''आदमी'' और ''आदमियत'' डाविन और फायड की विरासत मालूम पड़ती है। मनुष्य की असलियत उसकी जाति के, वर्ग के, गोत्र के परिचय से नहीं बिक वर्ग के परिचय से मिलती है। अतः इतिहास के संदर्भ में मनुष्य के विकसित होने का, उसके स्वतंत्र होने का संवर्ष समप्रदायगत नहीं होता, हर हालत में वर्गत होता है। स्वतंत्रता की लड़ाई चाहे अर्थशास्त्र के शोषण की हो चाहे उच्चवर्गीय संस्कृति के शोषण की हो—इतिहास के वैज्ञानिक नियमों के परिचय से हमेशा जीती जा सकती है। अतः रचना किस तरह के मनुष्य की है ? किस उद्देश्य से प्रेरित है यह खोज हमेशा प्राथमिक होगी ? मानववाद और मानवतावाद की पूजा करने वाले, अलाप लगाने वाले कौन लोग हैं ? किस तरह के मनुष्य हैं ? अर्थात् उनका वर्ग-चरित्र क्या है ? यह समभन्न जरूरी है।

मानववादी रचनाकार को वर्ग-संघर्ष की आवश्यकता होती है, उसी के आधार पर वह विसंगतियों, विडम्बनाओं और निहित अन्तर्विरोधों को सामने ला सकेगा। मान्ववादी रचनाकार यथार्थवादी होता है। हरिशंकर परसाई की रचनाओं में वर्ग-चरित की समभ मिलती है। परसाई के लेखन में वर्ग विभक्त समाज में जीने वाले मनुष्य की सजीव अभिव्यक्ति हुई है। जीवन की विडम्बनाओं का खुलासा करते हुये वे नियति और अस्मिता पर व्यंग्य करते हैं। समाज के अन्तर्विरोधों की गहरी समक्त है--परसाई की। स्वतन्त्रता की लड़ाई कौन लड़ना चाहता है ? उसकी तैयारी कितनी है ? उसकी शक्ति के स्रोत कितने व्यापक हैं ? तथा स्वतन्त्रता की लड़ाई किससे लड़ी जाती है ? वह कौन व्यक्ति है ? कौन सी व्यवस्था है ? कौन सी संस्कृति है ? कौन सी विचार दृष्टि है ? यह समक्ष वर्ग-संघर्ष की है—इसका सम्बन्ध दूर-दूर तक जाति, वर्गा से नहीं हो सकता है। अतः मानववादी रचनाकार मनुष्य की यथार्थ स्थिति के उन आर्थिक पहलुओ को जानता है जिनमें वह कैद है और उनसे बाहर आने को छटपटा रहा है। मार्क्स-वाद ने इसी तरह के बन्धनों से मुक्ति दिलाने का, स्वतन्त्रता को अर्जित करने का वैज्ञानिक विचार दिया है। अतः किसी भी तरह के सार्थक और उपयोगी सुजन मे मार्क्सवाद की वैज्ञानिक निष्पत्तियों से हटकर कार्य नहीं किया जा सकता। मार्क्सवाद कोई हठी मतवाद नहीं है, उसमें पूर्वाग्रहों को जगह नहीं है, उसे इतिहास की कसीटी पर सही पाया गया है। वह एक वैज्ञानिक दर्गन है। जीवन की सुजन-क्षमताओं के सभी मार्ग उस तक पहुँचते हैं। उसके बगैर कोई दूसरा विकल्प नहीं है सिवाय इसके कि मूतर्मूर्गी जीवन-दर्शन को अपनाकर सिर और वर्दन जियाकर बैठ जावें

नये रचनाकार को मानव-अस्तित्व की यथार्थ समक्त पैदा करनी होगी' उसे मनुष्य की यथार्थ आवश्यकताओं को समक्ता होगा। क्योंकि अस्तित्व और आवश्यकता के सम्बन्ध को तोड़ा नहीं जा सकता। और तभी रचनाकार अपने नैतिक बल की कसीटी पर कच्चा या पक्का साबित हो सकेगा। क्योंकि आवश्यकता के दबाव से स्वत्यत्वता की भावना प्रवल होती है। इन दोनों के द्वन्द्वात्मक संघर्ष से क्रान्तिकारी विचारधारा का जन्म होता है। रचनाकार कितना सम्बद्ध, कितना प्रतिबद्ध है, यहीं से उसकी रचना का चित्र बनेगा। रचना में जैसे-जैसे मनुष्य की सामाजिक आवश्यकता यद्यार्थ रूप में उतरने लगती है, वैसे-वैसे रचना का विचार क्रियमान होने लगता है—आवश्यकता एक सामाजिक शक्ति के रूप में—विचारधारा के रूप में प्रकट होने लगती हैं। रचना में मनुष्य की आवश्यकताओं का संघर्ष ही स्वतन्त्रता के संघर्ष में रूपान्तित हो जाता है और संध्लिष्ट होकर कथ्य-उद्देश्य को प्रतिपादित करता है, वह दीमचान हो जाता है। रचना के कथ्य का मौतिक-परिवेश ही उसमें पाये जाने वाले पात्रों के चिन्तन और कर्म में विशिष्ट सामाजिक और ऐतिहासिक परिदृश्य का रूप धारण कर लेता है। तभी उसके दृष्टान्त और संदर्भ निश्चत अर्थ को व्यक्त कर पाते हैं। रचना-कार इसी परिवेश में सम्भावित भविष्य के यथार्थ को लिक्तत करता है।

रचना में चरित्र का विकास होता है। यह विकास उसकी ऐतिहासिक परि-स्थितियों के अनुरूप होता है। गोर्की की माँ के चरित्र-विकास की परिस्थितियाँ कितनी यथार्थ हैं । गोर्को ने 'माँ' में इन्द्रात्मक-वस्तुवाद से रूसी समाज के बदलते हुये संस्कार की क्रान्तिकारी उपलब्धियों का चित्र खींचा है। मां के चरित्र में रूस का अतीत है जो वर्तमान से टकराकर धीरे-धीरे बदलता है। बदलने की प्रक्रिया अनुभववादी या मनोगत नहीं है, प्रत्यक्ष क्रियाकलापों की है। माँ किस तरह जनसंघर्षों से सम्बद्ध होती है-शिक्षा लेती है, अनुभव ग्रहण करती है और एक विचारधारा की साक्षात मूर्ति बन जाति है। माँ के चरित्र में पैदा होने वाला परिवर्तन समूचे रूसी समाज के परिवर्तन से सिंशलब्द हो जाता है। रूसी समाज अपने जिन्दा रहने के लिए पुरातन आर्थिक सम्बन्धी से लड़ाई लड़ता है। विज्ञान और टेक्नालाजी के आर्थिक लाभ यदि पूरे समाज में वितरित नहीं हुये तो दरिद्रता की गति और मात्रा तेजी से बढ़ जायेगी। शोषण के कुप्रभाव और दुष्परिरागम शीघ्र ही चरम बिन्दु पर पहुँच जायेंगे। अतः विज्ञान और टेक्तालाजी पर व्यक्ति का किसी वर्ग का आधिपत्य नहीं होना चाहिए। उसे समूचे समाज का होना चाहिए। इसी उद्देश्य के लिए मार्क्स ने वैज्ञानिक समाजवाद की रचना की और इसी उद्देश्य की पूर्ति के लिए लेनिन के नेतृत्व में रूस की जनता ने वर्ग-संघर्ष किया और इसी संघर्ष की प्रक्रिया को गोर्की ने 'माँ' उपन्यास में स्पष्ट किया है। गोर्की ने स्पष्ट किया है कि आवार और ऊपरी ढाँचे के द्वन्द्वात्मक संघर्ष में प्रत्येक व्यक्ति हिस्सेदार हो जाता है, प्रतिबद्ध हो जाता है। ऐसी हाल्त में कोई भी बादमी जो रोटी खाता है, कपड़ा पहनता है—समाज में उठता-बैठता है—यदि पागल नहीं है तो परिवर्तन की प्रक्रिया में किसी एक का पक्षघर हो जाता है। गोर्की की 'मां' प्रगतिशील
विचार की पक्षघर हो जाती है—शीरे-धीरे पूरा समाज ही क्रान्तिकारी संघर्ष के अनुकूल
हो जाता है। गोर्की ने मजदूरों में विचारधारात्मक संघर्ष के विकास की परिस्थितियों
का यथार्थवादी चित्रांकन किया है। पूंजीवाद से समाजवाद की ओर बढ़ने के क्रम का
जैसा कथ्य गोर्की की 'मां' का है, वह एक ऐतिहासिक-आवश्यकता के कारण पैदा
हुआ है। प्रेमचन्द का 'होरी' और उसका लड़का 'गोबर' अपनी ऐतिहासिक आवश्यकताओं के अनुकूप संघर्ष के प्रभाव बिन्दु बन जाते हैं। प्रेमचन्द के पास संघर्ष की वैज्ञानिक
समक्त नहीं थी, उनके रचना-संस्कार रिनासा युग के थे, सामंती परिवेश के थे—फिर
भी होरी जीवन संघर्ष की बुनियादें डाल देता है और गोबर भारत में नवोदित पूंजीवाद
का मजदूर बन जाता है—यह कथा प्रेमचन्द के साथ क्क नहीं गई। आजादी के बाद
के उपन्यासकारों ने किसानों और मजदूरों के संघर्ष को छोड़ नहीं दिया है।

हम भारतीयों को अपने अतीत पर बड़ा गर्व है, आत्मीय लगाव है। हमारी भोली या पिटारी में रत्न भरे पड़े है। लोहे को भी सीना बनाने वाला पारस पत्थर हमारे पास है। हमने अपने इतिहास में पाये जाने वाले पत्यरों को रत्नों में तथा लोहे को सोने में बदला है, खूब बदला है। मौका पड़ते ही आज भी बदल देते हैं। हमारे यहाँ धर्मशास्त्रों, नीतिशास्त्रों, स्मृतियों, पुराणों से कोठे भरे हुये हैं। सांख्य है, वेदान्त है. योग और तंत्र है--इनके अलावा जैनियों और बौद्धों की विरासत है- मध्य युग तक आते-आते हमारी अतीत की विरासत में बढ़ोत्री होती है- ज्याज की दरें बढ़ती हैं, होवों-शाक्तों-तांत्रिकों, वैष्णुवों-निगु िण्यों, सन्तों के न्याज-धन एकत्रित हो जाते हैं और समूचा समाज उस व्याज धन के ही ऋगों को चुकाने में लग जाता है। मूलधन की स्मृति तो कुछेक जगदगुरुओं और आचार्यों तक रह जाती है। हमारे पास बड़े-बड़े मनीषी कवि हैं। बाल्मीकि हैं, कालीदास हैं, तुलसीदास हैं, जयशंकर प्रसाद हैं—हमारे अतीत में कहीं कोई छेद नहीं है--इसीलिये हम भरे पुरे हैं। हमें दु:ख नहीं व्यापता, क्योंकि उससे बचने का मंत्र न केवल बुद्ध भगवान ने दिया है बल्कि मध्यप्रगीन भक्तों. सतो ने भी सुक्तियों में रटा दिया है। "रहने को घर नहीं है सारा जहाँ हमारा" हम त्यागी भी हैं भोगवाद भी हैं हमारी त्याग दुष्टि है कि दिखता को भाग्य के नाम पर मुला देते हैं--हमारा भोगवाद है कि आज सत्तर करोड़ तक पहुँच रहे हैं। आने दीजिये, कहानी बहुत बड़ी और पेचीदी है।

भारतीय संस्कृति के एक यशस्वी प्रतिमान "राम" के चरित्र विकास की गृतिहासिक परिस्थितियों को पुनः देखने का प्रयास करेंगे। क्योंकि इस पात्र में भारतीय संस्कृति के, आर्य संस्कृति के विकासशील सूत्रों को पकड़ा जा सकता है। अनेक मनीषी कवियों के आकर्षसा का विषय 'राम' रहे हैं। बाल्मीकि के राम में "त्याम" और

मिलता है तो दूसरा और अधिक जिटल चिट्ठा महाभारत में मिलता है। तीसरा चिट्ठा तुलसीकृत रामायए में मिलता है। हम देखते हैं कि जादू-माया-धर्म के त्रिकोए। ने भारतीय संस्कृति को प्रभावित किया है। तीनों के मिश्रित योगदान से धार्मिक विधान बनते हैं, धर्मशास्त्र बनते हैं—किवता में तीनों की संगति मिलती है। अधर्ववेद में जादू है, धर्म और दर्शन है। महाभारत में जादुई शक्तियाँ हैं। मायावादी विचार हैं और गीता का दर्शन भी है। रामचरित मानस में जादुई, चमत्कारी फ्रेंसी है तथा नैतिक-धार्मिक-मर्यादा का आख्यान भी है। वास्तव में मायावादी-दृष्टि जादू और धर्म के जुड जाने से पैदा होती है। यह मायावाद दर्शन में जगत की सत्ता के विरुद्ध है, सर्वनकार की दृष्टि के ओत-प्रोत है तथा कविता में भाग्यवादी हीनता को उपजाता है। हमारी

नितिक मान्यताओं में, हमारे धर्म में इस मायावादी चिन्तन की गहरी छाप है इसीलिये

कालीदास के राम में 'भोग' की प्रधानता रही है। तुलसीदास के राम की रचना के आधार भिन्न प्रकार के हैं। आयों के समाजशास्त्र का पहला चिटठा हमें अथर्ववेद मे

जादू-टोने और अन्धितिश्वासों के लिये भी स्थान सुरक्षित रहा है।

उक्त प्रकार के सांस्कृतिक पिरवेश में हमारे मनीधी किवयों ने शाश्वत-सत्य की रसधारा प्रवाहित की है। यदि किवता की संस्कृति में राम के चिरत्र-विकास को देखें तो पिरवर्तन की प्रक्रिया का स्वरूप जात हो जाएगा। बाल्मीकि के राम आर्यत्व के व्यक्टीयन हैं। वे प्रकृति में श्रोष्ट प्राणी मनुष्य की मर्यादा को बनाते हैं। उनके चिरत्र में आयों के प्रकृति-मार्ग से इतिहास और समाज के मार्ग तक की दूरियाँ मिलती हैं। वे प्रकृति-पुष्प से इतिहास-पुष्प बनने के दौर से गुजरते हैं। माईथालाजी ने उनके चिरत्र को नुकसान कम पहुँचाया है। उनके आभिजात्य में प्रकृति के वह का ऐश्वर्य है तथा प्रथम इतिहास-पुष्प की मर्यादा का आदर्श भी। जबिक तुलसीदास के राम का विकास अधिक जटिल और अन्तिविरोधी सामाजिक सम्बन्धों के भीतर होता है। तुलसी-दास के राम में बाल्मीकि के राम का प्रकृति-पुष्प बाला हिस्सा दवा हुआ है। उनके बहु-ऐश्वर्य का पहलू गौड़ है। तुलसी के राम की रचना में माईथालाजी का विशेष योगदान रहा है। तुलसी ने अपने राम को इतिहास से उपर मिथकीय विशेषताओं मे दाल दिया है।

बाल्मीिक और तुलसीदास के राम की मर्यादाओं में बहुत बड़े युग का अन्तराल है। तुलसी के राम में शील और शालीनता के जो गुरा हैं वे वर्ण-विभक्त समाज और राजवंशी आचार-व्यवहार की लम्बी इतिहास यात्रा के बाद निर्मित हुये हैं। तुलसी के राम में मध्य युग तक के हिन्दुत्व का व्यष्टीयन होता है। उनके विकास को नियमित करने वाले संदर्भ और दृष्टान्त वैष्णवी-मर्यादावाद से बने हैं। तुलसीदास के राम में बाल्मीिक के राम जैसा स्वच्छन्दतावादी ओज और शौर्य नहीं है। तुलसी के राम का चरित्र आवेग-निरोधक है। वे लोकपाल हैं। वे पूर्व-निर्धारणाओं से रिचत हैं। उन्हें मन्यों से नियोठकर निकाना नया है

वही राम आधुतिक युंग के पुनरुत्थानवाद में मैथिलीश्वरण गुप्त की काव्य प्रतिभा मे स्थान पाते हैं। गुप्त जी के राम में मध्यकालीन भव्यता और दिव्यता घटती नजर

म स्थान पात है। गुप्त जा कराम म मध्यकालान मन्यता आर दिन्यता घटता नजर आती है। वे मनुष्य के दर्जे पर उतरते नजर आते हैं। मैथिलीशररा गुप्त के रिनासा

आता है । प नेनुष्य के पेक पर उत्तरता निष्य कार्त है । नानवातारक पुरा के रिवास पुग में राम एकदम भिन्न प्रकार के सामाजिक सम्बन्धों को प्रेषित करना चाहते है । यहाँ प्रतिपादन की समस्या और उसका उद्देश्य भिन्न प्रकार का है । उनके ''मानव

होने" की तथा ईश्वरत्व पर प्रश्न-चिन्ह लंग जाने की स्थिति पैदा हो गयी है। वे न तो बाल्मीिक के प्रकृति-पुरुष रह जाते हैं, न तुलसीदास के माईथालाजिकल विधाता और भगवान रह जाते हैं। यहाँ उनके चरित्र का बौद्धिक पुनर्मृत्यांकन होता है।

गैर भगवान रह जाते हैं । यहाँ उनके चरित्र का बौद्धिक पुनर्मूल्यांकन होता है । प्राचीन वैभव की स्मृति में राम ''भगवान'' रहे है किन्तु वर्तमान यूग के

प्राचीन वसव का स्भात म राम भगवान रह ह । कन्तु वतमान युग क व्यवहार में वे 'राष्ट्रनायक' के गुर्सों से सम्पन्न हो गये हैं । मैथिलीशरस गुप्त ने उन्हें प्रासंशिक बनाने की कोशिश की है । उन्हें बदले हुये राजनीतिक-सामाजिक परिवेश

मे चित्रित किया है। लेकिन पुनस्त्थान युग में मृतप्रायः सामन्तवाद और नवीदित पूँजी-वाद के साथ राष्ट्रीय स्वतन्त्रता का पक्ष प्रवल था। पुनस्त्थान युग में इतिहास की स्मृति को जगाया गया, उसके पुरातन वैभव को याद किया गया। क्षत्रियत्व की, राजपूती

वीर-भाव की आनवान को पुनः-पुनः प्रचारित किया गया । इस युग में राजपूती चरित्रो पर रचनायें लिखी गयी । आर्यत्व और हिन्दुत्व की बौद्धिक व्याख्यायें की गर्यी ।

पर रचनायें लिखी गयी। आर्यत्व और हिन्दुत्व की बौद्धिक व्याख्यायें की गर्यी।
राष्ट्र की आजादी के बाद पुनरुत्थानवादी मनोभाव क्षीगा होता गया। उद्योग,

विज्ञान, तकनालाजी के विकास का अध्याय शुरू हुआ । भौतिक, आर्थिक व्यवस्था मे परिवर्तन हुआ । नई समृद्धि ने सभी को आकर्षित किया । रिनासा युग के भाववाद और आदर्शनाद का असर क्षीए होने लगा । मैथिलीशरए। गुप्त के बाद राम का एक और

नया संस्करण हुआ—भारत भूषण अग्रवाल ने ''अग्निलीक'' में राम को सीता के जीवन के यथार्थवाद के सम्मुख छोटा कर दिया है। भारतभूषण अग्रवाल ने रामत्व को अपदस्थ कर दिया है। राम ने जो मानवीय भूलें की हैं, उनका उत्तर दिया गया है

और यह सिद्ध किया गया है कि राम किसी भी रूप में वर्तमान युग के सन्दर्भों के लायक नहीं बन सकते। अब राजा-राम और सीता रानी का भविष्य किस्सागोई तक रह जाने वाला है। राम के नाम पर चिरपरिचित के अर्थहीन हो जाने का स्पष्ट संकेत भारत-भूषरा अग्रवाल ने दिया है। अब राम की वापसी असम्भव है।

चरित्र सुष्टि की परिस्थिति-सापेक्ष भूमिका के छूटते ही रचना की प्रासंगिकता समाप्त होने लगती है। युग से अलग-थलग हुये एकान्तजीवी संवेदन में गुगात्मक

आकर्षण विकासमान नहीं होता, ऐसी संवेदना मूल्यवान नहीं रह जाती है। मृत-विचारधारा में मध्यममार्गियों तथा औसत दर्जे के लोगों में अपना बचा-खुचा असर रखती है। प्रतिभा-सम्पन्न व्यक्ति इस तरह के विचारों से मुक्त होता है। वह सन्ति,

दिलत को सेकर जागे नहीं बढ़ सकता अत[्]राम और कुम्सा के साथ भव्य*पुत तक* के

माईयालाजिकल पात्रों और उनके रचना-दृष्टांतों को नये कलेवर में प्रस्तुत और प्रतिपादित करने का कोई लाभ नहीं होगा। यहाँ तक कि रिनासा कालीन राष्ट्र-भक्ति के आदर्शपात्रों की प्रासंगिकता समाप्त हो गयी हैं। पुनरूत्थानवादी मूल्यों में साम्प्रदायिक नस्ल-जाति-वर्गा-गत कमजोरियाँ पैदा हो गयी हैं जो 'पूँजी' के तथा पूँजीवादी उदार-प्रजातंत्र के चरित्र को पिछड़ाती है। विज्ञान, तकनालाजी की संस्कृति की प्ररिणिति चाहे पूँजीवाद में हुई हो या समाजवादी-यथार्थवाद में, पुनरूत्थानवादी मूल्य चेतना के एकदम विरुद्ध होती है। अब ब्रह्मचारियों की हनुमान-भक्ति, बनियों की गणेश और लक्ष्मी पूजा तथा वैष्णावों की राम-भक्ति और कृष्ण भक्ति का जमाना बहुत पीछे छूट गया है। दयानंद सरस्वती से लेकर रामकृष्ण, विवेकानन्द तक के जीवनादर्श मठों में मूर्तमान हो गये हैं। विज्ञान और तकनालाजी के आचरण तथा पुनरूत्थानवादियों के आचरण मे शत्रु तापूर्ण सम्बन्ध हो गया है। नई वैज्ञानिक दृष्टि उस तमाम को छोड़कर ही रहेगी। धर्म-निरपेक्ष प्रजातंत्र और समाजवाद से नये सुजनात्मक परिवेश को गति मिलने लगी है। पुनरूत्थान युग में हिन्दुत्व, मुसलमानत्व का विचार राष्ट्रीय माना जाना था, आज वह एक सामाजिक बुराई बनकर रह गया है। पुनरूत्थान युग मे हिन्दुत्व क्रान्तिवादी-राष्ट्रवाद का द्योतक था, आज वह उन्माद का कारण बनकर रह गया है। विज्ञान और तकनालाजी ने तथा उपभोक्ता-संस्कृति ने जातिवर्ण, धर्म, संप्रदाय

हिन्दुत्व क्रान्तिवादी-राष्ट्रवाद का द्योतक था, आज वह उन्माद का कारए। बनकर रह गया है। विज्ञान और तकनालाजी ने तथा उपभोक्ता-संस्कृति ने जातिवर्ण, धर्म, संप्रदाय को काफी चोट पहुँचाई है। जो हिन्दुत्व पुनस्त्थानवादी जीवनदर्शन का केन्द्रीय आदर्श था वही अब बदले हुये भौतिक-सामाजिक परिवेश में प्रजातंत्र की राजनीतिक-जलवायु में एक कमजोरी बन गया है। आज हिन्दुत्व की भाषा में बोलने वाला व्यक्ति और वर्ग अरचनात्मक हो गया है, समाज में और जनता में अपनी पहल खो चुका है। इसीलिये आश्रमों-मठो

तथा स्वयंसेवकों की विचार-परम्परायें जीवन की मुख्यधारा से जुड़ी नहीं हैं। वे सभी इतिहास की गितरोधक हो गयी हैं। उनकी गितिविधि से मध्ययुगीन लीला-प्रदर्शन और भाँकियों की स्मृति होती है। उन्तत जीवन चेतना के अभाव में मठवादी स्वयं-सेवी विचार अपने भाड़ेपन को, मद्देपन को ही दर्शाते हैं। प्रजातंत्र की माँग है कि स्वस्थ सामाजिक राजनीतिक-विवेक का विकास हो लेकिन इसके विपरीत मठवादी स्वयंसेवी

अराजनीति को प्राथमिकता देते हैं। जो भी विचार जनता की राजनीति के विरुद्ध हो, उसकी परिएित हमेशा फासीवादी होती है। भारत में प्रजातंत्र की जड़ें बहुत गहरी नहीं हैं। जनता और प्रजातंत्र का सम्बन्ध अभी तक राजनीतिक नहीं हो पाया है। अत सभी प्रकारों की सुजन स्फूर्तियों में अब राजनीतिक प्रजातंत्र की संभावनाओं को लक्षित

किया जाना चाहिये।

अाधुनिक हिन्दी रचना की देखकर समूचे भारत के सांस्कृतिक परिवर्तन तथा

उसके विकास को समम्मा जा सकता है। जिस पुनस्त्वान-युव में मुप्त ने

'राम' में नव-राष्ट्रीय भावना भरी उसी युग में जयशंकर प्रसाद ने व्यक्तिवादी भोगवाद की संस्कृति को उद्घाटित करने वाले 'मनु' को सुष्टि की। पुनरुत्थानयुग को सामंतवादी प्रवृत्तियाँ समन्वित होकर मैथिलीशरण गुप्त की रचना-प्रतिशा में अतीत के वैभव को मूल्यांकित करती हैं। वहीं पुनरुत्थान युग में नवोदित पूंजीवाद स्वच्छन्दतावादी रौली मे व्यक्ति को प्रतिष्ठित करना चाहता है। 'मनु' आर्यत्व के व्यष्टीयन हैं। लेकिन प्रसाद के युग में राष्ट्रीय-पूंजीवाद सामंती उसूलों की मदद से स्वतंत्रता की लड़ाई लड़ रहा था। उसके जनवादी आधार कमजोर थे, अराजनीतिक थे। इसीलिये प्रसाद ने व्यक्ति की प्रभुता को औपनिषदिक-दर्शन के सहारे, शिव और शक्ति के विमर्शन के रूप में प्रतिपादित किया, जिसमें शाश्वत, शुद्ध बुद्धिवैभव वाले उच्च मूल्य ब्राह्मणत्व का, आर्यत्व का मानवीकरण 'मनु' के रूप में किया गया है, जो भोगवादी सृष्टि के रमणीय विधान को रचता है।

पुनरुत्थान, प्रसाद की रचना-प्रतिभा की चौहृद्दी है। प्रसाद ने उसमें नई-स्फूर्ति पैदा कर दी है। नया जीवन भर दिया है। क्या कारण है कि आजादी के बाद मैथिलीशरण गुप्त की रचना-प्रतिभा की अपेक्षा प्रसाद की रचनाधारा को अधिक मान्यता मिली ? यदि लोकप्रियता को पैमाना मान लिया जाये तो आजादी से पहले प्रसाद की अपेक्षा मैथिलीशरए। गुप्त का स्थान ऊँचा था। मैथिलीशरए। की रचना गाँधी की राजनीति का आधार पकड़ चुकी थी, वह राष्ट्रीय-आन्दोलन में जनता के पास पहुँच गयी थी। प्रसाद की स्थिति विभिन्न प्रकार की थी। आचार्य महावीर प्रसाद, रामचन्द्र शुक्ल तक ने प्रसाद की उतना महत्व नहीं दिया। लेकिन आजादी के बाद 'राष्ट्रीय पूँजीवाद' स्वतंत्र हुआ । विज्ञान, उद्योग, तकनालाजी पर पूँजीपितयों का आधिपत्य हुआ । नये आर्थिक-सम्बन्ध बने । नये किस्म की उदारवादी-आदर्शवादी ससदीय राजनीति के लिये एक संविधान बनाया गया जिसके बनाने-वालों के संस्कार पुनरुत्यानवादी थे। गाँधी जी जो कि सामंती-जीवन दर्शन के प्रतिनिधि चरित्र थे, नवोदित पूँजीवाद की गोली का शिकार हो गये। अब समुचे भारतीय समाज पर पूँजीवादी व्यक्तिवाद का असर चढ़ने लगा । मैथिलीशररण की कविता द्वितीय स्तर की बना दी गयी और प्रसाद के 'मन्' को गद्दीनशी किया गया। मन् का जन्म पुनरुत्थान-वाद की पूँजी-संस्कृति के हिस्से से हुआ था। अतः उसके विकास की परिस्थितियों में 'मनु' प्रथम श्रेणी के पात्र बन गये। कल के पूनकत्थानवादी मैथिलीशरण में आश्वस्त थे तो आज के (आजाद भारत के) पुनरुत्थानवादी मन् और प्रसाद के प्रशंसक हैं।

चूँकि पूँजीवादी और पुनरुत्थानवादी अधिक समय तक एक साथ नहीं रह सकते। दोनों में शत्रुता पैदा होने लगती है। आजाद भारत के पूँजीवादी रचना-परिवेश में मनुका स्थान 'भुवन' और 'शेखर' ले लेते हैं। 'मनु' से 'शेखर' तक की रचना वात्रा को सामाक्कि बार्थिक और राजनीतिक परिवेश में ही देखना चाहिये लेकिन बीच में एक और पात्र है, जिसका संसार मनु और शेखर से अधिक शम्भीर और बड़ा है जो जनवादी प्रवृत्ति के रूप में राष्ट्रीय आन्दोलन में सिक्रिय रहा है—जिसकी दुनिया को अब महत्व दिया जा रहा है—क्योंकि उसने अपने पुनरुत्यानवादी लबादे को फेंक दिया है—वह है प्रेमचन्द्र का 'होरी'। मैथिलीशरणा गुप्त तो अपनी दीर्थकालीन ऐतिहासिक विरासत के साथ डूब चुके हैं। प्रसाद का मनु अपने चीले बदल-बदल कर कभी शेखर और भुवन में और अब हिन्दो सिनेमा के पात्रों जैसे नायकों में शेष हो गया है। लेकिन प्रेमचन्द का होरी सुजनशील शक्ति को संजीते हुये उठ खड़ा हुआ है। इतिहास हहेशा सुजनशील प्रतिमा का होता है, उसके अनुरूप आवरण करता है। वह उपभोक्ता की जिन्दगी जीने बाले का नहीं होता। होरी अपने युग के पुनरुत्यानवादी भाववाद से मुक्त हो गया है। अपने आर्थिक राजनीतिक परिवेश के प्रति सचेत हो गया है। अब होरी का सम्बन्ध नगर के मजदूर और बाबू से हो चुका है। उसकी संगठित ताकत धीरे-धीरे नयी आकृति लेने लगी है। देखना है कि प्रतिगामी ताकतें कितने दिनों तक सुजनशील-ताकतों को भुलावे में बाल पाती है? संस्कृति की जड़ता और उसकी सुजनशीलता के संघर्ष को रोका नहीं जा सकता। होरी के विकासमान चरित्र में आध्वस्त रचनाकार मनु को "इतिहास की फतासी मानने" लगा है।

आजादी के बाद के हिन्दी साहित्य में संवर्ष की वृतियादी को पकड़ना वाहिये उसमें प्रजातन्त्र के सारतत्व की खोज करनी चाहिये। एक ओर भारत के राष्ट्रीय पूंजीवाद का सहयोग अमरीकी और पश्चिमी पूंजीवाद से होता है—दूसरी ओर अझे य और उनके स्कूल के रचनाकार सांस्कृतिक कथ्यों में उस सहयोग को प्रकाशित करने लगते हैं। समाजवादी विचार के विरुद्ध शीत युद्ध में शरीक होते हैं।

राष्ट्रीय आन्दोलन में समाजवाद का नाम लेने वाले ५० जवाहरलाल नेहरू, प्रधान मन्त्री बनने के बाद वास्तिविक अर्थ को अभित करने लगते हैं। मिश्रित अर्थज्यवस्था की संस्कृति का सहारा लेकर नेहरू ने समाजवाद का सबसे बड़ा नुकसान यह
किया कि उसे लक्क्षाजी का विषय बना दिया। करनी से अलग करके कथनी का नारा
बना दिया। ऐसी परिस्थितियों का लाभ उठाकर अर्क्षय ने तारसप्तक प्रकरण से
समाजवाद-विरोधी शीत युद्ध में पिश्चमी पूंजीवाद, साम्राज्यवाद का खुलकर साथ
दिया। अब मनु की जगह शेखर और भुवन का नशा बढ़ने लगा। अब मनु के दार्शनिक युद्धाओं वाले भोगवाद का स्थान शारीरिक भोगवाद के तर्क ने ले लिया। अब
भोगवाद मनोगत उतना नहीं रह गया। अजे य ने पूंजीवादी उमंगों का व्यष्टीयन किया।
है। शेखर का जन्म प्रसाद के मनुतत्व की माइयालाजी को हदाकर होता है। यहाँ
स्त्री-पुरुष के शरीर-सम्बन्धों को निर्वाध रसधारा है। वहां का पुनसत्व है—कहीं कोई
काम-अध्यात्म का आवरण नहीं है। अब रवीन्द्र नाथ की अप्सरा का और प्रसाद की
भालविका का जमाना नहीं रहा।

लेकिन आजादी के कुछ ही दिनों बाद अज्ञेय का रचना-षड्यन्त्र खुल जाता

है। उनकी चोरी पकड़ी जाती है। अब यह बात साफ हो गयी है कि संस्कृति के

५५]

उठ नया है

[रचना का इतिहास-दर्शन

क्षेत्र में. रचना के क्षेत्र में जासूसी करने से कोई लाभ नहीं होता । अज्ञेय जी अपनी इज्जत गर्वा बैठे हैं, वैसे तो वे पुराने घुसपैठिया रहे हैं, दलाली की खाते रहे हैं, लेकिन इधर कुछ दिनों से उनकी योजनाओं की घातक प्रहारों का सामना करना पड़ा है। आदमी के हाथ से जब पहल निकल जाती है तो फड़फड़ाने और फुदकने से कोई काम नहीं चलता। अज्ञेय के जनविरोधी हाथों से रचनात्मक-पहल निकल चुकी है। वे मानस के हंस बन गये हैं. मोती चुगने लगे हैं। जिन्दगी को खूब भोगा, 'जनता को दगा दी।' अब हंस बनकर सूक्ति-गायन कर रहे हैं। कोई उजर नहीं है—वड़भागी, अवसरवादी बनकर जिये—और ''अपने-अपने अजनवियों'' के आत्मपरायेपन का विषय बन गये । वे शाखत मृत्युबोध के गीत गाने लगे क्योंकि पश्चिमी संसार वहाँ तक पहुँच चुका है। इसीलिये उनके मानस पुत्र 'भूवन' और 'शेखर' की नियत खराब हो गयी है। वे रचना-संसार में अस्तित्ववादी आत्म-विलगाव के शिकार हो गये है। सत्रास, पीड़ा, विघटन के फेरे में आ गये हैं। उनमें अपराध की ग्रन्थि पैदा हो गयी है। मोहन राकेश, राजेन्द्र यादव, कमलेश्वर के हाथों उनकी अस्मिता और नियति ही बदल गयी है। और अब उनका नया रूपान्तरण गुलशन नन्दा और रानू आदि के लुच्चेपन, लफंगेफन में हो रहा है—वे सिनेमाई बन गये हैं। उनकी रचनात्मक कलायें समाप्त हो गयीं हैं। व्यावसायिकता के शिकार हो गये हैं। दे विज्ञापनीय हो गये हैं। यह पूँजीवादी कला-संस्कार के हास का समय है अतः शेखर और भ्रवन की परिराति "जीरो-जीरो सेविन" के कथ्यों में हुई है।

मुद्दों से युक्त हो जाता है। साहित्य में जहाँ एक ओर मनु से लेकर शेखर और बाद में व्यक्तिवाद की पराजय और कुँठा दिखाई देती है वहीं दूसरी ओर होरी और गोबर की सामाजिकता अधिक संगठित और अनुशासित होती जाती है और समाज के रचनात्मक सस्कार का वरण करती जाती है। राष्ट्र की मुख्य चिन्तनधारा से खुड़ती जाती है। जहाँ व्यक्तिवाद अपनी घुटन और दूदन को "धर्मयुग", "कादिम्बनी" और "साप्ताहिक हिन्दुस्तान" में जी रहा है वहीं समाजवादी-विचार की स्फूर्ति के कारण अंचल-अंचल पत्रो-पत्रिकाओं का जन्म होने लगा है। प्रासंगिक लेखन हर जमीन से उग रहा है। अप्रासंगिक लेखन की नागरिकता और उसका सम्बोधन अमूर्त हो रहा है। सबको मालूम है कि धर्मयुग और कादिम्बनी की बुनियादें व्यावसायिक विज्ञापनवाजी की है। उनका समाज की वास्तविकता और सच्चाई से कोई सरोकार नहीं है। उनके पास हर अदमी की कीमत है। वे कीमत की औकात वाली पत्रिकाएँ हैं। अब जागरक रचना मे

कीमत आँकने वालों का स्थान नहीं है। रचना में दूर्कानदारी करने वालों का पर्दा

आजादी के बाद साहित्य में व्यक्ति और समाज का संवर्ष आर्थिक, राजनीतिक

अब जन-आधारों को पकड़ने वाली रचना का भविष्य ही सुरक्षित है। अब रचना न तो रसवाद में हो सकती है न बौद्धिक व्याख्याओं में, उसके लिए मौतिक परिवेश के मानवीय बनने की परिस्थितियाँ आवश्यक हो गई हैं। इसलिए जनवादी रचना का स्थान दिन-प्रतिदिन विस्तृत होता जा रहा है। आज समनकर्म की सुविधाएँ समूचे समाज के पास हैं और सच्चे सुसन की तड़प भी जनता में है। अतः उत्पादन करने वाला व्यक्ति अपनी आवश्यकता और स्वतन्त्रता की लड़ाई के लिए सांस्कृतक-सुसन में पीछे नहीं है।
भौतिक परिवेश में सोद्देश्य परिवर्तन से भाषा में क्रान्तिकारी भंगिमायें पैदा होती हैं:

भौतिक परिवेश में मनुष्य के द्वारा किये गये सोहे श्य परिवर्तनों से अभिव्यंजनावृत्ति का विकास होता है। अर्थ-परिवेश वदलता है, उसकी नई स्थितियाँ बनती हैं।
भौतिक परिवर्तनों के कारण प्रचलित और मान्य शब्दों की प्रकृति बदलती हैं—उनके
अर्थसंश्लेषण में अन्तर्द्वन्द्व पैदा होने लगते हैं। नये प्रारूप और परिधान के लिए शब्दों
में अर्थ की गुणात्मक चेतना का विकास होता है, कसावद आती है। अर्थ की कसावद
में युग की प्राथमिकताओं को व्यंजित करने वाली प्रवृत्तियों का विशेष योगदान रहता है।
यदि युग की प्राथमिक समस्याओं का सम्बन्ध रचना से न रहे तो शब्दों-अर्थों में ताज़गी,
स्फूर्ति और आकर्षण फ़ीका पड़ने लगेगा। उनकी प्रासंगिकता गौण होने लगेगी।
कुल मिलाकर कलाप्रदर्शन की वस्तु बन जायेंगे। युग-जीवन की प्राथमिक समस्याओं, को
व्यक्त करने वाली भाषा ही प्रसरणशील होती है, उसके संदर्भ प्रतिबद्ध होते हैं। शब्द
और अर्थ के संदर्भों का विकास ही हमेशा युग-जीवन की प्राथमिक समस्याओं के
दन्द्वात्मक वस्तुवादी ग्रहण के आधार पर होता है। इस तरह भाषा अपने समाज की
मूर्ति विधायक होती हैं।

मनुष्य के इतिहासः में साहित्य की भूमिका मात्र सैद्धान्तिक नहीं होती—उसमें तटस्य मूल्यों का रस-सौष्ठव नहीं होता। साहित्य ठहरी हुई स्थिर जिन्दगी के अर्थात् सामाजिक परिवर्तन की प्रक्रिया से बचकर चलने वाली अथवा मुख्य धारा से कटकर जीने वाली यांत्रिक किस्म के ऐश्वर्य-भोग के अलंकृत वैभव की प्रतिकृति नहीं होता। इतिहास में साहित्य मात्र दर्पण नहीं होता और न प्रतिसंसार होता है। वह तो इतिहास की निरन्तर उत्कर्ष-विधायक गित के मूल्यचेतित स्वभाव को प्रकट करता है। रचना जैसे-जैसे अपने युग के भौतिक-परिवेश के आन्तरिक द्वन्हों को पकड़ने लगती है; वैसे-वैसे मानव-जीवन को स्पष्ट करने वाले आधार वस्तुनिष्ठ रूपों में बहु-मंगिमा युक्त होने लगते हैं। उसके प्रेरणा-स्रोत समाज की नसीं-रगों-रेशाओं में रक्तिसचन करने लगते हैं। रचना ऐसी हालत में समूचे इतिहास और समाज के रक्तप्रवाह से सॉक्सब्द होने

लगती है। जैविक रूप धारए करने लगती है। जिस रचना की चेतना में युग का प्रवाह नहीं है उसके जैविक शरीर की उश्चित रक जाती है, वह बौनी हो जाती है—रक्तहीन होकर रक्त सूखने लगती है। क्योंकि रक्त की सृष्टि तो जमीन की गुराचेतना बाले समूचे वातावरए से होती है।

जो लोग अज्ञानवश, पूर्वाग्रहों के कारण, गलत अध्ययन तथा शौकिया-मिजाज से रचनाकार के अवचेतन मन की बातें करते हैं, व्यक्तिमन के गुह्य-कक्षों में प्रवेश की बातें करते हैं, यदि उनके संस्कार व्यक्तिवाद को कृठाओं से एकदम दिमत नहीं हो गये हैं, और वे मन के ज्ञानात्मक तार्किक तथा विश्वेषणा प्रधान स्वभाव में तिनक भी विश्वास करते हैं तथा उसके विकास की मौतिक परिस्थितियों या बहिंवातावरण को भी देखते और स्वीकार करते हैं, तो उनकी रचनात्मक सुभवूभ का चरित्र धीरे-धीरे विकासत होता हुआ ऐतिहासिक भौतिकवाद के द्वन्द्वात्मक सिद्धान्तों के अनुकूल हो जाएगा। आधुनिक युग की सुजनात्मक कार्यवाही में तब तक कोई नया तत्व नहीं जुड सकेगा जब तक वर्तमान जीवन के ऐतिहासिक वस्तुवाद की समभ नहीं होगी। इसीलिय आज सभी तरह की सुजनशील प्रतिसाओं के सामने एक विकल्प है—सिर्फ एक विकल्प समाजवादी-यथार्थवाद की आधुनिक संस्कृति का। इसी जीवन दर्शन का भविष्य है और उसका वर्तमान संवर्षरत्न है, वैज्ञानिक है और इसीलिये सम्मत भी है।

हम देखते हैं कि आज तक के रचनाकारों और समीक्षकों ने रचना को स्वायक्त, स्वच्छन्द और आत्मपूर्ण इसलिये मान लिया है कि मन की सत्ता को सभी तरह के अनुशासनों से बाहर रखा जा सके। मन की सत्ता के निरंकुश और सर्व स्वच्छन्द होने से जो कार्य होगा, वह निर्तिष्त और अखरण्ड होगा। यह प्रकृतिवादी अराजकतावाद है। मन की सत्ता पर किसी न किसी विचार-संस्कृति का अनुशासन होता है। विचार-धारात्मक परिप्रेक्ष्य होना चाहिये अन्यथा मन की स्वच्छन्द सत्ता का सर्जन जङ्गल के पेड़ो, पौधों, फूलों-फलों की तरह का होगा। इतिहास में जीने वाले मनुष्य के मन की सत्ता स्वच्छन्द नहीं होती। यदि मन की सत्ता को इतिहास और समाज के अनुशासन मे देखे तो आज तक के अधिकांश उदात्त, उर्जस्वित, महान-विचार रेत की दीवार वनकर वह जायेंगे।

इतिहास की द्वन्द्वात्मक विकासनित से ही विचारधारात्मक संज्ञान बनते हैं, सास्कृतिक संस्थान बनते हैं। युग विवेक पैदा होता है जो संस्कृति और साहित्य की मूल्य-चेतना को निर्धारित तथा निश्चित करता है। अतः इतिहास के परिप्रेक्ष्य मे हो साहित्य मानवीय-क्रिया कलापों और मानवीय सम्बन्धों के उत्कर्ष-विधायक अर्थ-संश्लेष को, मूल्य-विधायक सांस्कृतिक चेष्टा को मूर्तिमान करता है। इस तरह साहित्य मे इतिहास और इतिहास में साहित्य की अंतरंग संगति होती है। साहित्य में विशदता और इतिहास से अक्षो है इतिहास से बाहर बाँद और सितारों का रहस्म

वादी आशियाना है जहाँ प्यार और मुहब्बत के चक्रवात उठते हैं। जहाँ श्रुन्य सम्बोधित ध्वनि को ही विराट और सूक्ष्म कहा जाता है।

इतिहास के वैज्ञानिक परिप्रेक्ष्य से ही रचना में निहित अिववादिताओं और अित-रजनाओं को बहिष्कृत किया जा सकता है। इतिहास ही रचना को सांस्कृतिक सम्मान देता है। क्योंकि साहित्य में जीवन का वजन इतिहास प्रदत्त और उसकी गम्भीरता इतिहास प्रमाणित होती है। इस तरह साहित्य और इतिहास के रिश्ते मनुष्य की अन्त-चेतना के विकास से सम्बद्ध होते हैं। इतिहास की अन्तर्वस्तु ही साहित्य में रूपायित होती है। रचना एक क्रियाशील संसार के रूप में इतिहास का विषय होती है। उसके पात्रों में, सन्दर्भों में, अर्थ के स्तरों में मानवीय सम्बन्धों की व्यंजना होती है। इतिहास तत्वरूप में साहित्य का यथार्थवाद होता है, जो रचना प्रक्रिया को स्वतः स्फूर्त उन्मादों से मुक्त रखता है। उत्तेजक प्रमादों से मुक्त रखता है, मिथकीय संभ्रम और फल्तासी से रक्षा करता है। इस तरह रचना में चारित्रिक बल इतिहास से आता है। इतिहास से बाहर की रचना अपनी अस्तित्व-धुरी से सिसकी हुई होती है। वह अजनवियों के संसार का विषय बनने लगती है।

खड़ी बोछी हिन्दी रचना में छोकतंत्री सारतत्व

A 18

(राजनीत्यार्थिकी * की पृष्ठभूमि)

हिन्दी-प्रदेश के आधुनिक साहित्य में "खड़ी बोली", "आधुनिकता" और "लोकभावना" के गहरे सम्बन्ध हैं। सारत में आधुनिकीकरण से सामाजिक परिवर्तन की प्रक्रिया तेज हुई जिसके परिग्णामस्वरूप लोकमाध्यम में नई अर्थशक्ति और नई जीवन-शक्ति आयी। एक ओर तो राष्ट्रीयता की भावना धीरे-धीरे प्रवल होती गई, दूसरी ओर आँचलिक और क्षेत्रीय बोलियाँ तथा भाषाएँ अपने पारम्परिक अर्थ-परिवेश से मुक्त होती गयीं। इन बोलियों और भाषाओं में दीर्घकाल से पाये जाने वाले आत्म-परक व्यंजना के आधार अब समकालीन सामाजिक यथार्थ के कारण अधिक वस्तुमुक्षी होते गये। उद्योग, विज्ञान के प्रसार और विस्तार से भौतिक परिवेश में जो परिवर्तन हुआ, सामाजिक सम्बन्धों में जो बदलाव आया, उसके कारण माध्यम और अभिव्यंजना की प्रकृति भी बदलती गई, वह यथार्थवादी होती गई।

खड़ी-बोली के विकास में जीवन के आधुनिकीकरण का विशेष महत्व रहा है। खड़ी-बोली ने तमाम आंचलिक, क्षेत्रीय और प्रान्तीय बोधव्यताओं को समाविष्ट किया—एक बृहत् राष्ट्रीयबोध को समृद्ध किया। इसी क्रम में सामन्ती व्यवस्था की नस्लगत, जगति-उपजातिगत असमानताएँ भी समाप्त होती गई। रूढ़ियों, अन्धविध्वासों और मिथक शैलियों की आत्मरंजित अमूर्त दंतकथाओं से विश्वास हटने लगा। इसी क्रम में सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक जिज्ञासाएँ पैदा होने लगी और साम्राज्यवाद विरोध की धारा प्रवाहित होने लगी। नई शिक्षा के सामयिक उपयोग की आवश्यकता बढ़ने लगी। इस तरह खड़ी-बोली के रचना संस्कारों में आधुनिकीकरण को प्रवृत्ति है जो भौतिक-आर्थिक प्रगति के द्वारा समूचे समाज और राष्ट्र की प्रगतिशील संभावनाओं को लक्षित किये हैं, पूरे लोकमानस को लक्षित किये हैं। इसीलिए आधुनिक भारतीय जीवन की बदलती हुई परिस्थितियों को समभना चाहिए। लेकिन इन बदली हुई परिस्थितियों को पहचान हमारे राजनीतिक आचरण से, हमारी अर्थनीति से तथा हमारे अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्ध निर्धारण से होती है तथा नये प्रकार की दार्शनिक जिज्ञासाओ, सांस्कृतिक, कलात्मक और नैतिक रुचियों से होती है।

आज हमारा समाजदर्शन अपने में पूर्ण एक अखंड इकाई या फिर एक स्वायत्त अनुशासन नहीं है। उसकी रचना के इतिहास को ध्यान में रखते हुए आधुनिकीकररा के भौतिक और वैज्ञानिक संदर्भों पर आश्वस्त होना पड़ेगा। ऐसा करने के बाद ही प्रादेशिक और क्षेत्रीय पृथक्कताओं और संकीर्णताओं से मुक्ति मिल सकेगी। आधुनिकी-

करण को देश और जाति से बॉधकर नहीं रखा जा सकता। विज्ञान और टेक्नालॉजी को हिन्दू विज्ञान और मुसलमान टेक्नालॉजी के नाम से नहीं पुकारा जा सकता। अब ब्राह्मण संस्कार और उनकी शिक्षा-दीक्षा का, क्षत्रियों की वीर रसात्मकता का तथा वैश्यों की परम्परावादी पिछड़ी हुई विशिक वृत्ति का जमाना नहीं है। शूद्र कहकर मनुष्य समाज के बहुत बड़े, किन्तु इतिहास में पिछड़े हुए वर्ग को अलग-थलग नहीं किया जा सकता। आधुनिकीकरण की प्रक्रिया ने सामाजिक सम्बन्धों को गैरसाम्प्रदायिक और मानवीय बनाया है। मनुष्य के इतिहास बोध को वैज्ञानिक आघार दिया है। आज हमारे पास वह तर्क है, वह विवेक है जिससे स्पष्ट होता है कि श्रम और मनुष्य के सम्बन्ध हमेशा ही आवश्यकता और स्वतन्त्रता की जागरूक वेतना से मानवीय सस्कारों में ढलते हैं। इसीलिए आज शोषण की परम्परावादी-सामंती शैली का हास हो चुका है तथा शोषण की आधुनिक पूँजीवादी शैली के विरुद्ध संघर्ष छिड़ चुका है। विज्ञान-टेक्नालॉजी ने जिस तरह के सामाजिक सम्बन्धों को पैदा किया है वे न तो जातीय सम्प्रदायों में विभक्त हो सकते हैं और न उनपर किसी धर्म का एकाधिकार रह सकता है। उनपर किन्हीं विधिष्ट लोगों और वर्गों का आधिपत्य भी नहीं रह सकता है।

मनुष्य अब अकेला नहीं है। अकेले रहकर जीना उनकी नियति भी नहीं है। उसमें अपने युग और समाज की जित्याँ समाहित हो गयी हैं। वह एक सामाजिक मनुष्य हो गया है। और फिर वह उत्पादक के रूप में न तो कभी अकेला था और न आज है। सामाजिक उत्पादन के बंग के रूप में वह अपनी अम-शिक्त के प्रति सजग होकर, संगठित होकर अपने जीवन में क्रान्तिकारी परिवर्तन के लिये तैयार हो गया है। आधुनिक समाजदर्शन में इस तथ्य को या तो अज्ञानवण नकारा जाता है या फिर, जानबूककर मनुष्यता के विषद्ध षडयंत्र का हिस्सेदार होकर गलत ढंग से प्रस्तुत किया जाता है। लेकिन मनुष्य को उसके अम से पृथक करने वाली शक्तियाँ पिछड़ रही हैं। अब अज्ञान का अधकार दूर हो रहा है तथा संघर्ष की बुनियादें मजबूत हो रही हैं। आत्म-विलगाव की भंगिमाओं को गौरवान्वित करने का समय नहीं रह गया है। अस्तित्ववादी मृत्युबोध में व्यक्ति की अस्मिता और नियित को सनिक्यों की तरह नहीं तलाशा जा सकता। नये मनुष्य की नई मनुष्यता का आधारफलक बृहत और विगद है। उसकी पक्षघरता और प्रतिबद्धता स्पष्ट है।

विज्ञान और तकनालाजी के मानवीय सम्बन्धों पर विचार विमर्श करते समय मनुष्यमात्र की सर्जनात्मक गुरानशीलता के सार्थक योगफल को केन्द्र-दृष्टि में रखना होगा। श्रीरायों में विभक्त मनुष्य की सर्जनात्मक प्रतिभा का अपव्यय होता है क्योंकि उससे मानवीय सारतत्व में कोई अंतरङ्करसंगति नहीं आ पाती। फलतः कोई यथार्थ विश्वदृष्टि नहीं बन पाती। विज्ञान, मनुष्यवाचक है—व्यक्तिवाचक या सम्प्रदाय-वाचक नहीं है विज्ञान और मनुष्य के रिस्तों को सार्वश्वनिक बनाना होगा ऐसा

का सम्बन्ध नैसर्गिक रहा है।

तभी होगा जब हर तरह की विशिष्टता को सर्जनात्मक गुरा-धर्म के सार्वजनिक व्यापारों तक व्याप्त कर दिया जाए। तभी विज्ञान और मनुष्य के सम्बन्ध अविकृत हो सकेंगे।

जैसा कि ऊपर कहा है कि खड़ी-बोली के निरन्तर समृद्ध होते हुये शब्द-अर्थ

के परिवेश में आधुनिकीकरण की भावना व्याप्त है। उसमें विज्ञान-तकनालाजी तथा मनुष्य के प्रगतिशील सम्बन्धों का संघर्षबोध निहित है। खड़ी-बोली की शब्द सम्पदा के विकास पर, उसकी अर्घक्षमता पर शक करने वाले समूचे भूभाग के मनुष्य की सामूहिक श्रमशक्ति को, उसकी रचनात्मक वृत्ति को काटना-छाँटना चाहते हैं। यदि आधुनिक भारत के राष्ट्रीय आन्दोलन की मूल प्रकृति को समर्भें, तो जात होगा कि उसमें एक और रजवाड़ों—रियासतों—नवाबों—जमीदारों और अंग्रेजी दाँ नये इलीट की महत्वाकांक्षायें हैं तो दूसरी ओर किसान-मजदूर तथा शहर के मध्यवर्ग की क्रान्तिकारी इच्छायें हैं। खड़ी बोली में अभिजातवर्गीय महत्वाकांक्षाओं की अपेक्षा किसान, मजदूर और मध्यवर्ग की लोकजीवी जीवन चेतना व्यक्त होती है। अभिजात वर्ग ने तो खड़ी बोली को रोमान्टिक बनाया है, उसे संस्कृतनिष्ठ किया है, तत्सम्

लोकजीवन की विविधताओं और असमानताओं के होते हुये भी भारतीय किसान-मजदूर और मध्य वर्ग अपने श्रम की संस्कृति में एकनिष्ठ रहा है। खड़ी बोली में इस एकनिष्ठता की व्यंजना होती है। अतः खड़ी बोली के साहित्य में नवधनाट्य की राष्ट्रीय भावना और किसान-मजदूर तथा मध्य वर्ग की राष्ट्रीय भावना का अन्तर स्पष्ट दिखाई देता है। दोनों वर्गों के सैद्धान्तिक जाधारों का बिलगाव स्पष्ट दिखाई देता है। क्या दोनों वर्गों की राष्ट्रीय भावना एक सी हो सकती है? राष्ट्र के प्रति

सस्कारी बनाया है। शब्द की वेदान्तिक मुद्राओं को सजाया है इस प्रकार खड़ी बोली के यथार्थ और सामाजिक सम्बन्धों को क्षीया किया है। लोक जीवन से खड़ी-बोली

दोनों वर्गों के उद्देश्य क्या एक ही तरह के हैं ? अतः यहीं पर सवाल उठता है कि राष्ट्रीय माध्यम की जरूरत किसे है ? क्या प्रभुत्व सम्पन्न उपभोक्ता समाज को या उत्पादक को—सर्जक को ? माध्यम में एकजुट करने की, एकनिष्ठ बनाने की, संघर्ष-विचार को परिपक्व करने की अपार क्षमता होती है । अतः ये कौन लोग हैं जो माध्यम

को भी आत्मपरायेपन की नियति देना चाहते हैं? उसे खएड-खएड विभक्त कर देना चाहते हैं? (हिन्दी का तथा किन जिस माध्यम की, भाषा की बात करता है—क्या वह सामृहिक श्रम-शक्ति के रचनात्मक स्रोतों को समभता है? रचनात्मक स्पूर्ति

और उम्मेंग के उत्पादक-स्रोत कहाँ है ? डार्बिन-फायड से काम नहीं चलेगा । उपभोक्ता समाव को विनासी रगीनियों से काम नहीं चलेगा लोक-जीवन के बदलते हुये ययार्घ की शक्ति को होना)

भारतेन्द्र युग से आज तंक की खड़ी बोली की क्रान्तिकारी जनवादी प्रकृति को समभने से उक्त तथ्य की प्रामाणिकता सामने आ जायेगी कि राष्ट्र की आजादी के संघर्ष में किस वर्ग की कैसी भूमिका रही है ? भारतेन्दु युग की खड़ी बोली मे सम्प्रदाय भेद का विष नहीं था। वह तो उर्दू की मजबूत बाँहों को पकड़कर आगे बढ रही थी। उत्पादनकर्ता के श्रम की लोकोन्मुखी चेतना को व्यक्त करने में लगी थी। भारतेन्द्र युग की खड़ी बोली आधुनिकीकरए। की प्रक्रिया के प्रारम्भिक काल के भौतिक विवेक को आत्मसात कर रही थी। खड़ी बोली की गद्य-चेतना ने मध्ययुगीन काव्य-भावना के होश उड़ा दिये थे। त्रज, अवधी और उर्दूकी आंचलिकता को घवका लगा या। इन भाषाओं का सौष्ठव धीरे-धीरे समकालीन लोकचेतना विहीन होने लगा। खडीबोली ने अपने युगबोध को, अपनी समकालीन सामाजिकता की नई आकृति दी। भारतेन्द्र युग ने जनश्रम की संस्कृति को संघर्षधर्मी बनाया । ऐसा इसलिये हुआ क्योकि अग्रेजों ने किसान और ग्रामीए अन्धों की, किसानी और शिल्पकारी की सामृहिक एकरसता को खंडित कर दिया था। भारतीय जनजीवन में पहली बार ''ग्रामी की सामृहिकता दूदने'' लगी थी । गाँवों के उत्पादन-सम्बन्धों पर आत्मविलागव की छाया पडने लगी थी। लोग बेघर होकर नवोदित नगरों की ओर भागने लगे थे। ऐसी अस्त-व्यस्त स्थिति में मध्ययुगीन धार्मिक-नैतिक निष्ठायें भी बिखरने लगी थीं । नवी-दित नगरों में एक बड़ा हिस्सा अंग्रेजी शासन का बाबू बन चुका था। वह नौकरशाही का वफादार अंग बन चुका था। नौकरणाही के अनेक अंग और स्तर थे. पद और पगार के भेद थे। बड़े-बड़े पदों पर उच्च परिवारों के अंग्रेजीदाँ आसीन थे। अंग्रेजों की प्रशासकीय मशीन को चलाने के लिये तथा उनके हितों की रक्षा के लिये गुलामी के स्तर-दर-स्तर भेद कर दिये गये थे। उनके अलग-अलग जीवन मान बना दिये गये थे। यहीं से उस जीवनमान की सनक पैदा हुई जो उपशोक्ता समाज की देन थी। गाँवों से नगर में आया हुआ किसान का लड़का, शिल्पकार का लड़का धीरे-धीरे उपभोक्ता समात्र का अंग बनने लगा । उसके श्रमिक-संस्कार कुंठित होने लगे। वह आत्म-निर्वासित सा होने लगा और उसके जीवन में स्थिरता आने लगी।

भारतेन्दु युग तक लोक संस्कृति और नागर संस्कृति में भेद दिखाई देने लगा। अंग्रेजों ने नगर की रचना अपने व्यावसायिक हितों की दृष्टि से तथा प्रशासन को चलाने की दृष्टि से को थी। इन नगरों में मशीनें थीं, मजदूर थे, कार्यालय थे और बाबू थे। इस तरह आर्थिक और सामाजिक दृष्टि से पिछड़े हुये गाँवों में किसानी और दस्तकारी अलग-अलग पड़ गयी थी, फलस्वरूप नगरों में भीड़ की तरह खिचाव बढ़ता गया और नगर में मध्य-वित्त वर्ग की एक तस्वीर खिचने लगी। यदि इस स्थित में खड़ी बोली के रचना-संस्कारों की समीक्षा करें तो ज्ञात होगा कि उसमें

नगर की विषम जिन्दगी को मुखरित करने की क्षमता थी। उसमें प्रामों और नगरों के पारस्परिक अन्तिविरोधों को खोज निकालने की क्षमता थी। खड़ीबोली में प्रामो की द्वरन, नगरों के विलगाव और प्रशासन की जन-विरोधी नीतियों को स्पष्ट करने की क्षमता थी। खड़ीबोली ने मजदूर से लेकर बाबू तक के जीवन के अभावों को वार्षी दी, उनके आक्रोश को व्यक्त किया। इस तरह खड़ीबोली की जीवन-चेतना में विरोध और विद्रोह है। खड़ीबोली में आमूल परिवर्तन पैदा कर देने की प्रवृत्ति और तर्क है। समकालीनता और पक्षधरता से उसकी रचना हुई है। बड़ीबोली के मनोभाव तटस्था-बोधक नहीं हैं। बह तो निहित-अन्तिवरोधों को स्पष्ट करने वाली जनभाषा है प्रति-बद्धता में ही उसकी रचनात्मक विवेकशीलता का इजहार होता है। इस तरह खड़ी बोली समकालीन जन-जीवन की आवश्यकता को व्यक्त करने वाले माध्यम के रूप में विकसित हुई है। खड़ीबोली आवश्यकता को निरन्तर यथार्थरूप में पेश करने, उसके प्रति सजग करने की सामाजिक संघर्षशीलता के गुगु-धर्म को व्यक्त करती है। इस तरह खड़ीबोली स्वतन्त्रता के सामाजिक और लोकजीवी पहगुओं को स्पष्ट करती है। भाषा को वैश्या बनाकर उसके रूपवैभव को ध्वनिवाद के सहारे व्यंजित करने

वाले, भाँडों से अधिक महत्व नहीं रखते ! और भाषा को बाजारू माल के बहीखते की तरह प्रयोग करने वाले, उसके अर्थ की खरीद-फरोस्त में सम्प्रेषणा और मूल्य के चर्चा करनेवाले व्यापारियों से अधिक महत्व नहीं रखते । जब तक शब्द के पैदाइकी कारण को तथा उसमें निहित अर्थ की अनिवार्य-आवश्यकता को समकालीन युगबोध के संदर्भ में तथा सामाजिक-सम्बन्धों के निरन्तर विकासमान संदर्भों में नहीं देशा जाएगा तब तक भाषा की यथार्थ समक्त पैदा नहीं हो सकेगी । शब्द को स्वायत मानने वाले तथा अर्थ को निरपेक्ष कहने वाले मूर्ख पंडितों से खड़ीबोली के शब्द-विन्यास तथा उसके अर्थ-विस्तार की चर्चा इतिहास के संदर्भ में करनी चाहिये । खड़ी बोली के जन्म की परिस्थितियाँ मनुष्य को मध्ययुग के जीवन से बाहर कर रही थीं । खड़ीबोली इतिहास के वस्तुवाद की उस अग्रिम दशा को व्यक्त करती है जिसमें आधुनिक भारत के

हम कह सकते हैं कि अंग्रे जों के विरोध की प्रथम राजनीतिक प्रतिक्रिया का परिगाम था अठारह सौ सन्तावन का संग्राम—और इसी संग्राम की सांस्कृतिक-सामा-जिक पृष्ठभूमि में है भारतेन्दु युग का साहित्य—जिसका माध्यम है खड़ीबोली। सन्नह सौ सन्तावन के प्लासी के युद्ध से अठारह सौ सन्तावन के प्रथम मुक्ति संग्राम तक की आन्दोलनकारी-क्रान्तिकारी लोकचेतना को व्यक्त किया है—खड़ीबोली के साहित्य से। इस तरह भारतेन्दु युग के समकालीन बोध में है संघर्ष—और इसी संघर्ष को व्यक्त करने वानी भाषा है सहीबोली।

भाषा निरुद्धर विकसित होती हुई बृह्द बीवन्चेतना की

लोकजीवन की संभावनायें निहित हैं।

चंद

होती है। जीवन-शक्ति के रूप में भाषा हमेशा युग के द्वन्द्वात्मक पहलुओं को व्यक्त करती है, उसमें भौतिक परिवेश और समाज की वस्तुपरक स्थितियों का द्वन्द्वात्मक

मथन होता है उसके बाद ही आत्मसंश्लिष्टता आती है, विश्वजनीनता आती है, जिससे प्रत्येक शब्द का अपना वर्थ-परिवेश निर्धारित होता है। इसी द्वन्द्वात्मक क्रम में अर्थ के

सभावित रूपों और पहलुओं की व्यंजना होती है, जिससे अब्द लचकदार बनते हैं। इसी इन्द्रवाद के द्वारा अब्द अपने अभिधा कक्ष के गुगा-धर्म को लक्षगा। और व्यंजना

के जटिल और सूंक्ष्म मार्गों पर ले जाता है। लेकिन मार्ग की लम्बाई कितनी है? गन्तव्य कहाँ है ? यह दृष्टि अभिथा-परिवेश से ही बनती है, क्योंकि जिस सजन के स्रोत ज्ञात हैं ? काररात्व-बोध स्पष्ट हैं तो उसको व्यक्त करने वाले माध्यम की वस्तु-निष्ठ-आत्मनिष्ठ एकतानता बनी रहेगी। उसके भीतर घटित होने वाले परिवर्तनों की

गुगात्मक जानकारी बनी रहेगी। अभिधा शब्द की इन्द्रपूर्ण वस्तुनिष्ठ शक्ति है तो लक्ष्या। और व्यंजना उस इन्द्रपूर्ण अभिधा शक्ति की अन्तर्दशाओं को, उनके जटिल और सूक्ष्म रूपों को निर्धारित

करने वाली शक्तियाँ हैं। शब्द के अगिशत बहिर्मूलों को एकनिष्ठ तभी बनाया जा सकता है जब लक्षरणा-व्यंजना से उसकी आत्मदशाओं को स्पष्ट कर दिया जाए। क्योंकि लक्षरणा और व्यंजना से अभिवेयार्थ अर्थात् वस्तुनिष्ठ यथार्थ अधिक सघन और

क्यों कि लक्षरा। आर व्यजना स अभिवयाथ अथात् वस्तुनिष्ठ यथाथं अधिक सघन और संक्ष्तिष्ट हो जाता है, बृहद् हो जाता है। इस तरह रचना में अर्थ तत्व, कथ्य तत्व और जीवन तत्व के समाहार और सामंजस्य से भव्द में गरिमा और गाम्भीर्य आता है।

भारतेन्द्रुयुगीन खड़ीबोली की कथ्य-संरचना के मूल में मुख्य अन्तर्विरोध एक ओर तो पूर्ववर्ती भाषाओं में व्यंजित ख्यात्मक लालित्य से है दूसरी ओर समकालीनता के संदर्भ में अंग्रेजी शासन और शोषएा से है। इस तरह खड़ी बोली ने परम्परावादी सामंतवाद तथा उपनिवेशवादी साम्राज्यवाद के विरुद्ध संघर्ष किया है। खड़ीबोली के प्रत्येक शब्द की रचना का विशिष्ट भौतिक-परिवेश है, और निश्चित सामाजिक परिप्रेक्ष्य है। खड़ीबोली की अभिधा में, लक्ष्या

और व्यंजना में परिप्रेक्ष्य हीनता दृष्टिगोचर नहीं होती। इस भाषा ने सदैव हो बदलते हुये भौतिक परिवेश को इतिहास में तथा मानव-जीवन को आर्थिक-राजनीतिक, सामाजिक परिप्रेक्ष्य में रूपान्तरित किया है। खड़ीबोली ने सही अर्थ में राष्ट्र के सामा-जिक-यथार्थ को मर्तित किया है।

रचना की वस्तु में सुजनात्मक गुर्गों की बढ़ोतरी कव होती है ? तथा भाषा के सुजनात्मक-गुर्गों की समृद्धि कैसे होती है ? इसके लिये वस्तु और भाषा के

इन्द्वात्मक-सम्बन्धों को समक्षना होगा । प्रत्येक जीवन्त पदार्थ या वस्तुः में अन्तर्विरोध होते हैं । प्रत्येक वस्तु के विकास की अपनी ऐतिहासिक परिस्थितियाँ होती हैं तथा मिष्य में सार्थक बने रहने की समावनार्ये तमी तक होती हैं जब तक इतिहान और नगर की विषम जिन्दगी को मुखरित करने की क्षमता थी। उसमें ग्रामों और नगरों के पारस्परिक अन्तिविरोधों को खोज निकालने की क्षमता थी। खड़ीबोली में ग्रामों की दूटन, नगरों के विलगाव और प्रशासन की जन-विरोधी नीतियों को स्पष्ट करने की क्षमता थी। खड़ीबोली ने मजदूर से लेकर बाबू तक के जीवन के अभावों को वाणी दी, उनके आक्रोश को व्यक्त किया। इस तरह खड़ीबोली की जीवन-चेतना में विरोध और विद्रोह है। खड़ीबोली में आमूल परिवर्तन पैदा कर देने की प्रवृत्ति और तर्क है। समकालीनता और पक्षधरता से उसकी रचना हुई है। बड़ीबोली के मनोभाव तटस्था-बोधक नहीं है। वह तो निहित-अन्तिवरोधों को स्पष्ट करने वाली जनभाषा है प्रति-बद्धता में ही उसकी रचनात्मक विवेकशीलता का इजहार होता है। इस तरह खड़ी बोली समकालीन जन-जीवन की आवश्यकता को व्यक्त करने वाले माध्यम के रूप में विकसित हुई है। खड़ीबोली आवश्यकता को निरन्तर यथार्थरूप में पेश करने, उसके प्रति सजग करने की सामाजिक संघर्षशीलता के गुण-धर्म को व्यक्त करती है। इस तरह खड़ीवोली स्वतन्त्रता के सामाजिक और लोकजीवी पहणूओं को स्पष्ट करती है।

भावा को वैश्या बनाकर उसके रूपवैभव को ध्वनिवाद के सहारे व्यंजित करते वाले, भाँड़ों से अधिक महत्व नहीं रखते । और भाषा को बाजारू माल के बहीखाते की तरह प्रयोग करने वाले, उसके अर्थ की खरीद-फरोस्त में सम्प्रेषणा और मूल्य की चर्चा करनेवाले व्यापारियों से अधिक महत्व नहीं रखते । जब तक शब्द के पैदाइशी कारणा को तथा उसमें निहित अर्थ की अनिवार्य-आवश्यकता को समकालीन युगबोय के संदर्भ में तथा सामाजिक-सम्बन्धों के निरन्तर विकासमान संदर्भों में नहीं देखा जाएगा तब तक भाषा की यथार्थ समफ पैदा नहीं हो सकेगी । शब्द को स्वायत्त मानने वाले तथा अर्थ को निरपेक्ष कहने वाले मूर्ख पंडितों से खड़ीबोली के शब्द-विन्यास तथा उसके अर्थ-विस्तार की चर्चा इतिहास के संदर्भ में करनी चाहिये । खड़ी बोली के जन्म की परिस्थितियाँ मनुष्य को मध्ययुग के जीवन से बाहर कर रही थीं । खड़ीबोली इतिहास के कस्तुवाद की उस अग्निम दशा को व्यक्त करती है जिसमें आधुनिक भारत के लोकजीवन की संभावनायें निहित हैं।

हम कह सकते हैं कि अंग्रेजों के विरोध की प्रथम राजनीतिक प्रतिक्रिया का परिस्ताम था अठारह सौ सन्तावन का संग्राम—और इसी संग्राम की सांस्कृतिक-सामा-जिक पृष्ठभूमि में है भारतेन्दु युग का साहित्य—जिसका माध्यम है खड़ीबोली। सन्नह सौ सन्तावन के प्लासी के युद्ध से अठारह सौ सन्तावन के प्रथम मुक्ति संग्राम तक की आन्दोलनकारी-क्रान्तिकारी लोकचेतना को व्यक्त किया है—खड़ीबोली के साहित्य दे। इस तरह भारतेन्दु युग के समकालीन बोध में है संधर्ष—और इसी संधर्ष को व्यक्त करने वाली भाषा है खड़ीबोली।

भाषा निरन्तर विकसित होती हुई बृहत् जीवन्चेतना की मूर्तिविधायक शकि

होती है । जीवन-शक्ति के रूप में भाषा हमेशा युग के द्वन्द्वात्मक पहलुओं को व्यक्त करती है, उसमें भौतिक परिवेश और समाज की वस्तुपरक स्थितियों का द्वन्द्वात्मक

मथन होता है उसके बाद ही आत्मसंश्लिष्टता आती है, विश्वजनीनता आती है, जिससे प्रत्येक शब्द का अपना अर्थ-परिवेश निर्धारित होता है। इसी द्वन्द्वात्मक क्रम में अर्थ के

सभावित रूपों और पहलुओं की व्यंजना होती है, जिससे शब्द लचकदार बनते हैं। इसी द्वन्द्रवाद के द्वारा शब्द अपने अभिधा कक्ष के गुरा-धर्म को लक्षरा। और व्यंजना

के जिंदल और सूंक्ष्म मार्गों पर ले जाता है। लेकिन मार्ग की लम्बाई कितनी है? गन्तव्य कहाँ है? यह दृष्टि अभिथा-परिवेश से ही बनती है, क्योंकि जिस सृजन के स्रोत ज्ञात हैं? कारएत्व-बोध स्पष्ट है तो उसको व्यक्त करने वाले माध्यम की वस्तु-निष्ठ-आत्मनिष्ठ एकतानता बनी रहेगी। उसके भीतर घटित होने वाले परिवर्तनों की

गुणात्मक जानकारी बनी रहेगी।
अभिधा शब्द की द्वन्द्वपूर्ण वस्तुनिष्ठ शक्ति है तो लक्षरणा और व्यंजना उस द्वन्द्वपूर्ण अभिधा शक्ति की अन्तर्दशाओं को, उनके जटिल और सूक्ष्म रूपों को निर्धारित करने वाली शक्तियाँ हैं। शब्द के अगिशत बहिर्मलों को एकनिष्ठ तभी बनाया जा

करने वाली शक्तियाँ हैं। शब्द के अगिरात बहिर्मूलों को एकनिष्ठ तभी बनाया जा सकता है जब लक्षराा-व्यंजना से उसकी आत्मदशाओं को स्पष्ट कर दिया जाए। क्योंकि लक्षराा और व्यंजना से अभिवेयार्थ अर्थात् वस्तुनिष्ठ यथार्थ अधिक सधन और

क्योंक लक्षरण और व्यजना से अभिवयार्थ अथात् वस्तुनिष्ठ यथार्थ अधिक सधन और संश्लिष्ट हो जाता है, बृहद् हो जाता है। इस तरह् रचना में अर्थ तत्व, कथ्य तत्व और जीवन तत्व के समाहार और सामंजस्य से जब्द में गरिमा और गाम्भीर्य आता है।

भारतेन्द्रुयुगीन खड़ीबोली की कथ्य-संरचना के मूल में मुख्य अन्तर्विरोध एक ओर तो पूर्ववर्ती भाषाओं में व्यंजित रूपात्मक लालित्य से है दूसरी ओर समकालीनता के संदर्भ में अंग्रेजी शासन और शोषएा से है। इस तरह खड़ी बोली ने परम्परावादी सामंतवाद तथा उपनिवेशवादी साम्राज्यवाद के विरुद्ध संघर्ष किया है। खड़ीबोली के प्रत्येक शब्द की रचना का पितिहासिक आधार है, प्रत्येक शब्द की रचना का विशिष्ट भौतिक-परिवेश है, और निश्चित सामाजिक परिप्रेक्ष्य है। खड़ीबोली की अभिधा में, लक्ष्मणा

और व्यंजना में परिप्रेक्ष्य हीनता दृष्टिगोचर नहीं होती। इस भाषा ने सदैव हा बदलते हुये भौतिक परिवेश को इतिहास में तथा मानव-जीवन को आर्थिक-राजनीतिक, सामाजिक परिप्रेक्ष्य में रूपान्तरित किया है। खड़ीबोली ने सही अर्थ में राष्ट्र के सामा-जिक-यथार्थ को मृतित किया है।

रचना की वस्तु में सुजनात्मक गुर्गों की बढ़ोतरी कब होती है ? तथा भाष के सुजनात्मक-गुर्गों की समृद्धि कैसे होती है ? इसके लिये वस्तु और भाषा के

ढ़न्द्वात्मक-सम्बन्धों को समक्षना होगा । प्रत्येक जीवन्त पदार्थ या वस्तुः में अन्तर्विरोध होते हैं । प्रत्येक वस्तु के विकास की अपनी ऐतिहासिक परिस्थितियाँ होती हैं तथा प्रविष्य में सार्थक बने रहने की समावनार्ये तभी तक होती है बब् तक इतिहास और

£.

सम्बन्धों के विकास को स्पष्ट करती है—यदि उसकी अन्तश्चेतना में वर्तमान को अधिकाधिक रूपों में ग्रहण करके भविष्य की ओर ले चलने की ताकत नहीं है तो वह शिथिल हो जायेगी और निरपेक्ष हो जायेगी। वह अतीत की और परम्परा की स्मृति बनकर रह जाएगी। उसका रूपात्मक विकास भी रक जाएगा। वह विकास की प्रक्रिया से विमुख तथा भविष्य की संभावना से रिहत हो जाएगी। अतः ऐतिहासिक वस्तुवाद के द्वन्द्वात्मक नियमों से पता चलता है कि वस्तु में निहित अन्तर्विरोध इतिहास-वर्तमा और भविष्य की संगति में रहते हैं। यह अन्तर्विरोध वस्तु की द्वन्द्वात्मक जीवन्तता के पर्याय होते हैं। वस्तु की सिक्रयता के बोतक होते हैं। इन्हीं से उत्प्रेरित होकर वस्तु के नये और उन्नत रूपमानों-प्रतिमानों का सुजन होता है। नया तेज, नई भंगिमा पैदा होती है। अतः वस्तु में जैसे-जैसे मानव जीवन की जित्वतायें समाने लगती हैं वैसे-वैसे उसकी अभिव्यक्ति-लक्षणा-व्यंजना मिश्रित होने लगती है।

वर्तमान के नैरन्तर्य्य में अन्तर्बाह्य-संघर्षशीलता रहती है-इस तरह प्रत्येक वस्तु सापेक्षिक

सामाजिक सम्बन्धों के सृजन के स्तरों पर एक ही शब्द में जीवन के लिल है नैतिक, कानूनी, न्यायिक आदि पहलुओं का सामंजस्य होने लगता है। इस तरह शब्द और अर्थ के संदर्भ निश्चित करने का कार्य वस्तु की परिस्थित सापेक्ष प्राथमिकताओं और विनवार्यताओं के तहत होता है। यह कथ्य या वस्तु की द्वन्द्वात्मकता है जिससे प्राथमिक आवश्यकताओं और अनिवार्यताओं को सूजनशील विवेक में उतारा जाता है। और रचना प्रासंगिक और जरूरी होने लगती है। समकालीनता से रहित कथ्य की द्वन्द्वात्मकता क्षीए। होती है, उसमें जीवन को उन्नत रूपों में आगे बढ़ाने की स्फूर्ति नहीं होती। ऐसी हालत में कथ्य के सरोकार भी उत्सवधर्मी मुहावरों के रूप-सौध्ठव का विषय बन जाते हैं।

इस तरह इन्द्रात्मक नियमों के आश्रय में ही सुजन के उन्नत रूपों का जन्म होता है। खड़ीबोली की रचना में मानव के सामाजिक सम्बन्धों की इन्द्रात्मक विकास-शीलता के चित्र निर्मित हुये हैं। भारतेन्द्रयुगीन रचना में तत्कालीन राजसत्ता के चित्र की अभिव्यक्ति होती है। क्योंकि राजनीति की चेतना से मुक्त कथ्य धीरे-धीरे लोक-जीवन की प्राण्वान परम्पराओं से हटने लगता है, वह रूढ़ होने लगता है। भारतेन्द्र युग के कथ्यों में राजसत्ता की छिव सचन है इसीलिये लोकचेतना में वात्का-लिक प्रतिक्रिया भी अधिक ठोस है। भारतेन्द्र युग की कथ्य रचना तत्कालीन राजसत्ता के विमुख नहीं है। इसीलिये उस युग के साहित्यिक संदर्भ और दृष्टात एकांगी, खडित और इकहरे नहीं हैं। उस युग के कथ्य-संवेदन में इतिहास तत्व विद्यमान है, इसीलिये उनकी प्रकृति यथार्थवादी है और उसकी क्रियाशील चेतना को दिशा देने का कार्य राजनीति करती है। यह राजनीति दृष्टि है जो कथ्य के संवेदन को, उसकी समय गुण्यचेतना को मनोगत आदर्शवादी माईथालाजी का विषय नहीं बनने देती, उसे अमूर्व और निर्मृण नहीं होने देती।

साहित्य के इतिहास-दर्शन में उक्त स्थापना-दृष्टि से ही किसी भी विशिष्ट युग का, विशिष्ट धारा और विशिष्ट किन या कलाकार का मूल्यांकन किया जा सकता है । भारतेन्दु युग के साहित्य की मुख्यधारा के निर्माण की परिस्थितियों को देखना चाहिये इस युग के साहित्य की मुख्यधारा में संघर्ष और सुधार का सामंजस्य है । इस युग के साहित्य की मुख्यधारा में संघर्ष और सुधार का सामंजस्य है । इस युग के साहित्यकार अपने सांस्कृतिक और राष्ट्रीय दायित्व के प्रति बेखबर नहीं थे । उन्होंने राष्ट्र की गुलामी तथा सांस्कृतिक पिछड़ के विषद्ध रचनायें लिखी । इस युग के साहित्य में असहमित और प्रतिवाद की शैली विकसित हो चुकी थी । साहित्य में विरोध की शैली के जन्मदाता भारतेन्द्र हरिष्ठचन्द्र थे । उन्होंने यथास्थिति को तोड़ने का प्रयत्न किया । पोंग-पंडितों के नियम-धर्म-कर्म पर तीखा प्रहार किया तथा अंग्रेजी शोक्या के विषद्ध क्रान्तिकारी विचार को आगे बढ़ाया ।

भीतर-भीतर सब रस चूसै, बाहर से तन मन धन मूसै। जाहिर बातन में अति तेज, क्यों सिख सज्जन नहीं अंग्रेज ॥

मरी बुलाऊँ, देस उजाड़ूँ, महंगा करके अन्त, सबके ऊपर टिकस लगाऊँ-घन है मुक्तको वञ्च मुक्ते तुम सहजन जानो जी, मुक्ते एक राक्षस मानो जी······

भारतेन्दु युग के खड़ीबोली-साहित्य में "स्वतंत्रता" को राष्ट्रीय संस्कृति की पक्षधरता के अर्थ में तथा उपिनवेषवाद, साम्राज्यवाद के विरुद्ध संघर्ष के अर्थ में देखा गया। इसके अतिरिक्त, खड़ीबोली ने नस्ल-जाति-सम्प्रदाय के भेदों को समाप्त करने का प्रयत्न किया और क्षेत्रीयता की भावना को धीरे-धीरे राष्ट्रीय भावना में उतारने का प्रयत्न किया। खड़ीबोली ने सामंती-युग के आत्मपरक भ्रमों को अस्वीकार किया तथा रीतिकालीन विलासिता, विकृति को अस्वीकार किया। खड़ीबोली के जीवन में बदलते हुये समाज की यथार्थ तथा सामूहिक कर्म की चेतना विधान है। भारतेन्द्र युग की खड़ीबोली में यह संकेत है कि आने वाले समय में राजनीतिक, आर्थिक, सामाजिक-संघर्ष होगा। साहित्म में प्रतिबद्ध होने की प्रथम जानकारी भारतेन्द्रयुग की खड़ीबोली से हो जाती है।

अखिल भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस (१८८५) के जन्म से पहले तक अंग्रेजी शासन के विरुद्ध भारतीयों की राजनीतिक प्रतिक्रिया प्रत्यक्ष थी। उस पर अठारह सौ सन्तावन की छाप थी। उसमें सीचे हस्तक्षेप की माँग थी। लेकिन जननेतृत्व विभक्त था। वह सामंती व्यवस्था का था। हिन्दू-मुसलमान, राजा-महाराजा-नवाब की क्षेत्रीय सीमाओं तक प्रभावी था। इसके अतिरिक्त मध्ययुगीन जीवन-दर्शन वाले सामंती समाज मे विरोध प्रकट करने तथा संघर्ष करने की प्रमृति नहीं थी। अजिक्षा अधिक्रवासो. भूतों-प्रेतों-दैवीय आत्माओं में आफ्वस्त समाज का आचरण अरचनात्मक था। उसकी आर्थिक महत्वाकांक्षायें दिमित तथा अराजनीतिक थी, उसके मन पर माईथालाजी का प्रभुत्व था। संस्कृति की दृष्टि से समूचा समाज ही आत्मिनिर्वासित था, वह भाग्य-फलाश्रित था, पुनर्जन्म के सुख में आफ्वस्त था। इस तरह अंग्रेजी साम्राज्यवाद के वास्तविक विरोध के लिये जन-आधार जुकारू नहीं था। भारतेन्दु हरिक्चन्द्र तथा उनके सहयोगी साहित्यकारों ने जनता के बौद्धिक आचरण को बदलने की प्रारम्भिक कोशिश की। खड़ीवोली की जनस्वीकृति इस तथ्य को प्रमाणित करती है कि भारतेन्दु युग ने साहित्य में समकालीन यथार्थ को अर्थात् सामाजिक-आर्थिक तथा राजनीतिक सघर्ष को आगे बढ़ाया।

अंग्रेजी साम्राज्यवाद भी भारतीयों की सीधी हस्तक्षेप की नीति के विरुद्ध था। अतः उसने प्रशासन में कूटनीति से कार्य किया। एक और महारानी विक्टोरिया के घोषसापत्र को खूब प्रचारित किया जिसमें भारतीयों की स्थिति को सुधारने तथा भार-तीयों के जीवन को सुसंस्कृत करने तथा उन्हें मुखमय जीवन देने का वायदा किया गया था। दुसरी ओर उन्होंने अपने ढङ्क की जमींदारी प्रथा को बढ़ावा दिया जिससे गाँव के अर्थतन्त्र पर नगर के प्रशासन का सीधा सम्बन्ध हो गया। इसके अतिरिक्त कुछ रियासतों-रजवाडों को अपने शासन में मिला लिया तथा कुछ को अपनी राजनीति का क्रीत दास बनाकर छोड़ दिया। इससे भी आगे बढ़कर ब्रिटेन की संसदीय प्रगाली की उदारवादी नीतियों का दिंढोरा पीटा गया और अंग्रेजी पढ़े-लिखे-संभ्रान्त लोगों को आकर्षित करने के लिए अखिल भारतीय राष्ट्रीय काग्रेस की स्थापना के लिए पहल की गयी। अंग्रेजों ने उन लोगों को अतिरिक्त महत्व दिया जिनका जनता में प्रभाव था और जो हर हालत में उनके हितों की रक्षा करने में तत्पर थे। ए० ओ० ह्याम ने कांग्रेस की स्थापना के पीछे इसी उद्देश्य की ध्यान में रखा था कि नव-धनाट्य तथा नव-शिक्षित वर्ग से प्रशासन का सीधा सम्बन्ध बनाया जाए। ऐसा करने से प्रशासन लोकप्रिय होगा तथा साम्राज्यवादी शोषएा के विरुद्ध आवाज को जनाधार नहीं मिल सकेगा ।

उन्नीसवीं शताब्दी के अन्तिम चरण में भारतीय वर्ग के नव-धनाढ्यों का जन्म हो चुका था। उनकी पूंजी बन चुकी थी। वे उद्योगपित बनने लगे थे। उनकी आधिक महत्वाकाक्षायें प्रबल थीं अतः अंग्रेजी शासन का विरोध लाजमी हो रहा था। ऐसी हालत में अंग्रेजी साम्राज्यनाद तथा देशी पूंजीवाद का अन्तिवरोध बढ़ने लगा। अंग्रेजी को चिन्ता थी कि देशी पूंजीवाद का जनाधार मजबूत न हो अर्थात् उसमें राजनीतिक-विचारधारा का विकास न हो इसलिए अंग्रेजों ने जनता की राष्ट्रीय भावना को निर्ममता-पूर्वक कुचलने में कहीं कोई कसर नहीं रखी। ऐसा करने के लिये अंग्रेजी ने देशी-पूंजी-वाद से समभीता भी किया। भारत में राष्ट्रीय कांग्रेस के जन्म से अंग्रेजी शासन मे मुझारबाद का तथा राष्ट्रीय राजनीति में रिनासा का दौर मुरू हुआ। राष्ट्रीय कांग्रें स का जन्म तत्कालीन राजनीतिक वातावरए के उस अन्तिविरोध से हुआ है जिसमें अंग्रें जो से मारतीय जनता के सीधे सामना करने की परिस्थितियाँ पैदा हो रही थीं। राष्ट्रीय कांग्रें स ने जन-नेतृत्व किया तथा संघर्ष-मार्ग को समभौते के मार्ग में बदल दिया। राष्ट्रीय काग्रें स ने ब्रिटिश-संसद के उदारवादी-प्रजातन्त्र की लफ्फ़ाजी का सहारा लेकर जनता के आक्रोश को, उसके विरोध को शिथिला दिया। यहीं से भारत की राष्ट्रीय राजनीति में अनुभववादी विचारदर्शन का जन्म होता है जो राष्ट्रीय कांग्रें स की रीति-नीत और आचरण में फबने लगता है। अनुभववादी विचारदर्शन पर आधारित ब्रिटिश संसद और संविधान की उदात्त यूतोपिया से प्रभावित होकर राष्ट्रीय कांग्रें स के नेताओं और कार्यक्रीअतों ने अपनी राजनीतिक संस्कृति को रचा और स्वयं को गौरवान्वित किया। फलस्वरूप इन कांग्रें सियों में ब्रिटिश संसदीय शैली का अभिजात्य आ गया। इन सभी नेताओं के अपने आधिक हित थे तथा राजनीतिक महत्वाकांक्षायों धीं लेकिन इनके पास जनता की हमदर्दी के लिये भावुकतापूर्ण खोखले आश्वासन थे। इन आश्वासनो की पूर्ति के लिये सभी नेता ईमानदार तो थे लेकिन प्रतिबद्ध नहीं थे। राष्ट्रीय कांग्रेस पर नव-वाद्यो और नव-शिक्षतों का आधिपत्य था। वह इज्जतदारों की राष्ट्रीय संस्था थी। उस पर अंग्रजों की मोहर लगी थी। भारत की सामन्ती-व्यवस्था से उत्कृत नवोदित राष्ट्रीय पूंजीवाद की पहल राष्ट्रीय कांग्रेस ने की थी। अतः उसके

से उत्पन्न नवोदित राष्ट्रीय पूँजीवाद की पहल राष्ट्रीय कांग्रेस ने की थी। अतः उसके उद्देश्य स्पष्ट थे। उसके सरोकार जतना से न थे उसका यथार्थ समाज का न था, उसका अर्थशास्त्र जनहित से प्रेरित न था।

रजनी पामदत्त ने स्थिति का जायजा लेते हुये कहा है—"भारत का राष्ट्रीय आन्दोलन यहाँ की सामाजिक परिस्थितियों से, साम्राज्यवाद की परिस्थितियों और

उसकी शोषण प्रणाली से पैदा हुआ है। वह उन सामाजिक तथा आर्थिक शक्तियों से पैदा हुआ है जो इस शोषण के कारण भारतीय समाज में उत्पन्न हो गई हैं। उनके पैदा होने का कारण यह है कि भारत में पूंजीपित वर्ग का उदय हो चुका है। और चाहे शिक्षा की कैसी भी व्यवस्था क्यों न होती ब्रिटिश पूंजीपित-वर्ग के प्रभुत्व के साथ उसकी प्रतिस्पर्धा अनिवार्य थी। यदि भारत के पूंजीपित वर्ग ने केवल संस्कृत में लिखे वेदों का अध्ययन किया होता अथवा सभी तरह की विचारधारों से अलग हटकर मठों में ज्ञान प्राप्त किया होता तो निश्चय ही उसे संस्कृत वेदों में भी अपनी आजादी के संघर्ष की प्रेरणा से भरपूर सिद्धान्त मिल जाते। "साम्राज्यवाद की समूची प्रणाली में निहित अन्तिवरोधों का ही यह परिणाम था कि शिक्षा की जो पद्धित कुशल साम्राज्यवादी प्रशासन के लिए थोपी गयी थी उसी ने भारत के लोगों के लिये इंग्लैगड के जनतांत्रिक और लोकप्रिय आन्दोलनों तथा जनसंघर्षों से भारत में चल रहे अत्याचारों की ही तर के अत्याचारों से लड़ रहे मिल्टन, शेली तथा बायरन जैसे किवयों से प्रेरणा प्राप्त करने का भी रास्ता खोल दिया। (आज का भारत—पृष्ठ ३१४-३१४)

भारत के राष्ट्रीय पूंजीवाद की लड़ाई अंग्रेजी साम्राज्यवाद से छिड़ चुकी थी। दोनों के आर्थिक हितों में शत्रुतापूर्ण सम्बन्ध थे। यह ठीक है कि राजसत्ता अंग्रेजों की थी परन्तु जनआधार राष्ट्रीय उद्योगपितयों का था। अंग्रेजों ने जैसे-जैसे भारतीय जनता का दमन किया वैसे-वैसे भारत के राष्ट्रीय पूंजीवाद का नेतृत्व लोकप्रिय होता गया। इसीलिये राष्ट्रीय पूंजी का नेतृत्व करने वाले राष्ट्रनेताओं ने अंग्रेजों के विरुद्ध लड़ने के लिये विशिष्ट प्रकार के संघर्ष की संस्कृति और शिक्षण पर ध्यान दिया। लड़ाई मध्य-युग के सामन्ती जीवन-दर्शन और सिद्धान्तों से नहीं लड़ी जा सकती थी। अतः सांस्कृतिक नव-जागरण की आवश्यकता हुई। जनता के नैतिक चरित्र में पुनरुत्थानवादी मूल्यो तथा नवजागरणवादी मूल्यों को प्राथमिकता दी जाने लगी।

इन नवीदित रिनासा की राजनीतिक पहल अखिल भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस ने की तथा धार्मिक-नैतिक-दैक्षिणिक क्षेत्रों में आचार्यों-मुधारकों, स्वामियों, सन्तों और किवियों ने भाग लिया। ध्यान देने की बात है कि रिनासा के राजनीतिक पहलू उदार थे तथा शेष पहलू अपेक्षाकृत अधिक उग्रवादी थे। वैसे मुधारवादी आन्दोलनों की प्रकृति उग्र नहीं हुआ करती है। राजा राममोहनराय तथा उनकी ब्रह्मसमाज से लेकर एनी-बेसेन्ट और ध्योसिफ़िकल समाज, दयानन्द सरस्वती और आर्यसमाज, रामकृष्णि-विवेकानन्द के मिशन, अर्थवन्द रिवन्द्र टैगोर आदि में पुनस्त्थान और नवजागरण की जो चेतना व्याप्त थी उसमें मध्ययुगीन सामन्ती जीवन-दर्शन और नवयुगीन राष्ट्रीय पूजी-वाद के जीवनदर्शन में समफौतों का आधार मजबूत था। इसमें एक ओर हिन्दू पुनस्त्थानवाद की साम्प्रदायिकता भी है तो दूसरी ओर हिन्दू-पुस्लिम एकता के नवपूंजीवादी प्रगतिशील आदर्श भी है। एक ओर प्राचीन दर्शन और धर्म की नैतिक दृष्टि है तो दूसरी ओर सर्वधर्म समन्वय का आदर्श भी है। बीसवीं शताब्दी के पूर्वाध की राष्ट्रीय काग्रेस में गोखले-गाँधी का उदारवाद तथा लाल-बाल-पाल का उग्रवाद कुल मिलाकर पुनस्त्थान और नवजागरण के राजनीतिक-आर्थिक पहलुओं की वास्तविकता को स्पष्ट करते हैं।

अब संस्कृति और इतिहास पर नये ढंग से विचार आरम्भ हुआ । उद्योग-विज्ञान-तकनालाजी की भौतिक शक्ति ने मनुष्य के व्यक्तित्व पर विजय पा ली थी । भारतीय समाज इससे अछूता नहीं रह सकता था । भारत में यह यह पूंजीवादी-सम्यता के विकास का युग था, उसमें पर्याप्त शक्ति और आकर्षणा था । उसकी संस्कृति-दृष्टि प्रगतिशील थी । अतः राष्ट्रीय चेतना के निर्माणकाल में पूंजीवादी-संस्कृति में आस्था थी । लेकिन पश्चिमी जीवन में पूंजीवादी-व्यवस्था का विरोध हो रहा था । १६१७ में इस मे समाजवादी क्रान्ति हुई और हर प्रकार के शोषण से समाज को मुक्ति मिली । इस की समाजवादी क्रान्ति ने यह सिद्ध कर दिया कि उद्योग-विज्ञान-तकनालाजी के विकास से नये प्रकार के सामाजिक सम्बन्धों की बुनियार्दे मध्यूत हुई है बनगण के वैक्रानिक सस्कार विकसित हुये हैं, वह अपने भौतिक-आर्थिक हितों के प्रति सजग है तथा उनकी रक्षा के लिये सिक्रय होकर राजनीति को अपने अनुकूल बनाने में लगा है। रूस की समाज-वादी क्रान्ति पश्चिमी पूंजीवादी व्यवस्था के आंतरिक अन्तर्विरोधों का ऐतिहासिक परि-

वादी क्रान्ति पश्चिमी पूजीवादी व्यवस्था के आंतरिक अन्तर्विरोधों का ऐतिहासिक परि-गाम थी । मानव संस्कारों के वैज्ञानिकीकरण का अर्थ उसके उस वस्तुनिष्ठ-व्यक्तिस्व से है जिसमें सामाजिक-श्रम की रचनात्मकता संश्लिष्ट होकर समग्ररूप में विधान हो

जाती है। समाजवादी क्रांति ने मनुष्य में विज्ञान के संस्कारों की अपार सम्भावनाये पैदा कर दीं और पूंजीवाद में निहित अगिशत शत्रुतापूर्ण अन्तर्विरोधों का समाधान कर दिया। सामाजवादी व्यवस्था ने विज्ञान को समूचे सामाजिक जीवन की रचना का आधार दे दिया। रूस की क्रान्ति ने इस तरह पूंजीवाद का विकल्प पेश किया, फलस्व-

रूप पुंजीवादी देशों के मालिक और राजनेता घबरा गये। सीधा सा गिएत है कि

उद्योग-विज्ञान-तकनालाजी का जन्म मनुष्य के श्रम से हुआ लेकिन उसका संस्कार और सस्कृति श्रमिक की नहीं बन सकी। उत्पादक-सर्जक श्रमिक अपने ही कर्म की संस्कृति से वंचित रह गया, आत्मिनिर्वासित सा हो गया। अतः इसके विरुद्ध संघर्ष होना लाजुमी था। रूस में यह संघर्ष हुआ। जिन देशों में इस संघर्ष को बलात् रोक दिया गया वहाँ के संस्कार और संस्कृति में कीड़े पड़ गये—अपराध के कीटासुओं ने समाज को जर्जर

कर दिया (इसी कुन्ठा के कारण आज का पूंजीवादी पश्चिम हथियारों की दौड़ में — युद्ध की धौंसपट्टी में लगा हैं — वह क्रूर और अमानवीय होकर भूठ पर भूठ बोलने को मजबूर हो गया है। उसके जीवन में आकस्मिकताओं का महत्व बढ़ गया है। उसका आचरण जिह्यों, सनकियों जैसा हो गया है, युद्ध करना उसकी मजबूरी हो गया है।)

भारत के राष्ट्रीय आन्दोलन में साफ दिखाई देता है कि हर पुनक्त्यानवादी और नवजागरणवादी ने नये युग के विज्ञान और तये प्रकार के सामाजिक सम्बन्धों की रचना करने वाले अर्थशास्त्र पर टिप्पिण्यों की हैं। इसकी टिप्पिण्यों का सार है कि एक और तो मध्ययुगीन मान्यताओं से बाहर निकला जाये तो दूसरी ओर अतीत की स्वर्णकालीन आदर्श-भावना का अनुकरण किया जाए। ये सभी मध्ययुग के मृतप्राय

सामतवाद के विरोधी थे जिसे अंग्रेजों ने भी तोड़-फोड़कर जर्जर कर दिया था लेकिन प्राचीन किस्म की राजशाहीं के गौरव की स्मृति करते थे जिसमें आर्यत्व का, ब्राह्मएत्व का, हिन्दुत्व का प्रभुत्व और ऐश्वर्य था। इसीलिये रिनासा के स्वामियो और आचार्यों की टिप्पिंग्याँ अन्तिविरोधों से भरी पड़ी हैं। ये सभी समन्वयवादी थे। समन्वयववाद की

विशेषता है कि उसमें अन्तर्विरोधों को गौरवान्वित कर दिया जाता है। लेकिन यह कार्य यथार्थवादी नहीं होता। और भारतीय रिनासा के इस चरित्र से राष्ट्रीय पूँजीवाद को पूरा-पूरा लाभ मिला। उसे समन्वयवादी राजनेता मिले तथा आजाकारी जनाधार मिला,

जिन्होंने अंग्रेजी राजसत्ता का विरोध किया। भारतीय सामाजिक जीवन में विज्ञान का बसर न पढे इसके निए बॉधी जी जैसे दुनिया धूमे हुये व्यक्ति ने भी अपनी प्रतिभा का सूब दूसरे दशक के बाद भारतीय प्रेस का चरित्र बदल रहा था। अंग्रेजी पत्र-पत्रिकाओं में आन्दोलन की सशक्त अभिन्यिक्त हो रही थी। हिन्दी तथा अन्य भाषाओं के पत्रों के तेवर देखने लायक थे। कांग्रेस की गाँधीवादी नीति तथा वामनैतिकता की पुलना की जाने लगी थी। राष्ट्रीय राजनीति को वैज्ञानिक अर्थ में ग्रहण करने की दलीले दी जाने लगी थी अर्थान् रिनासा-उद्देश्यों "आत्मा की पुकार", "हृदय परिवर्तन" के ढकोसलों पर व्यंग्य किये जाने लगे थे। सम्प्रदायवाद के विरुद्ध वर्गीय-दृष्टिकोण से सीचा जाने लगा था। इन पत्र-पत्रिकाओं में अंग्रेजी साम्राज्यवाद तथा देशी-पूँजीवाद के विरुद्ध आवाज उठ रही थी। ऐसी हालत में अंग्रेजों न कम्युनिस्टों के विरुद्ध घोर दमन किया और उनके इस कार्य में देशी-पूँजीवाद ने भरपूर सहयोग दिया।

हिन्दी के प्रगतिशील लेखक सम्मेलन (१६३६) की भूमिका में भारतीय समाज की वस्तुपरक परिस्थितियाँ कितनी क्रान्तिकारी थीं, देश के राजनीतिक वातावरता में क्रान्ति, स्वतन्त्रता, समाजवाद, प्रजातन्त्र की आवाजों गूँज रही थी। यह समय विह्सक नहीं था। वड़ी-बड़ी कुर्बानियाँ दी गईँ। बंगाली भाषा और साहित्य में गीकीं लोकप्रिय हो चुके थे। ऐसे समय पर अन्तर्राष्ट्रीय प्रगतिशील लेखक संघ के उद्देश्यों के अनुरूप प्रेमचन्द की अध्यक्षता में लखनऊ में बैठक हुई। प्रेमचन्द अपने आदर्शवादी रिनासा संस्कारों से मुक्त होकर समाजवादी-यथार्थवाद के पक्षधर बन गये थे। गाँधीवादी-यूतोपिया से निकल गये थे और महाजनी-सम्यता पर आक्रमण कर रहे थे। यहीं से ''हंस' पित्रका की विचारधारा के युग का आरम्भ होता है। इसी समय १६३७ में ''जीवन-साहित्य संधम'' का केरल में संगठन हुआ जिसमें ''सामाजिक प्रगति के लिए सर्वहारा-दर्शन और उसके सहयोगी तत्वों को प्राप्त'' करने की माँग की गई।

वातावररण इतना क्रान्तिकारी था कि छायावादी रचनाकार भी अपने 'अह'
और 'रहस्यवाद' से बाहर आकर वार्माचतन और सर्वहारा-जीवन के सहयोगी बनने
में गौरव का अनुभव कर रहे थे। जयशंकर प्रसाद जैसे दार्शनिक रचनाकार ने अपने
उपन्यास कंकाल में प्रकृतिवादी ढंग से जातीय संस्कृति की समूची बायलांजी पर तीखा
प्रहार किया। यह डाविन के प्रकृतिवाद की ओर से किया गया आक्रमण था जिसने
उस युग में तहलका मचा दिया था। इस उपन्यास ने पुनरूत्थानवादी नैतिकता को हिला
दिया था। सूर्यकान्त त्रिपाठी निराला ने अपने उपन्यास साहित्य में उपेक्षित समाज को
सहानुभूति दी। अनेक कविताओं में किसान-मजदूर के श्रम को, उनके सामाजिक
सम्बन्धों के यथार्थ को व्यक्त किया। अनामिका से लेकर बेला, नये पत्ते और कुकुरमुत्ता
तक निराला की कविता में प्रगतिशील-विचार का विकास दिखाई देता है। कुकुरमुत्ता
में पूंजीवादी विसंगति को स्पष्ट करते हुये जनवादी प्रगति का ऐलान किया है। उन्होंने
पानीय काम्र स के उदारपंथी नेताओं पर मुस्य स्प से पं०

मार्क्सवादी नहीं थे लेकिन अपने युग तक की समाजवादी-राजनीतिक हलचलों को आत्मसात कर चुके थे। उनकी रचनाओं में उच्चकोदि की भाव-प्रधान सक्रियता मिलती

है। निराला ने प्रेमचन्द की सरह समाजवाद को विज्ञान के अर्थ में नहीं देखा था।

हा निराला ने अने यन्य का उपके समाजनाय का प्रकार के प्रकार को प्रत्यक्षतः निराला की अपेक्षा सुमित्रानन्दन पंत ने मार्क्सवाद के प्रभाव को प्रत्यक्षतः

स्वीकार किया है। लेकिन भार्क्सवादी नैतिकता के पीछे जीवन के वैज्ञानिक-दृष्टिकोसा

का जो ठोस और वस्तुपरक आधार है उसका पंत के भावुक-व्यक्तित्व में नितान्त अभाव रहा है। पंत अनेक प्रकार के प्रभावों के किव रहे हैं। उनमें निजी महत्वाकांक्षाएँ प्रबल रही हैं, वे समभौतों में विश्वास करते रहे हैं। इसीलिए उनकी रचना-यात्रा में अनेक पड़ाब मिलते हैं। उन्होंने मार्क्सवाद को एक लोकप्रिय उमंग के रूप में ग्रहरा किया था,

क्यों कि उमंगें क्षिएक होती हैं इसलिए वे सैलानी अनुभूतिकार के रूप में किनारे-किनारे भटकते रहे हैं। वे निराला की तरह खड़ी-बोली में जनवाद की स्फूर्ति पैदा नहीं कर सके। इस समय छायावाद के अनेक अप्रमुख रचनाकार राष्ट्रीय वाम चेतना के करीब आ गये थे।

आ गये थे।

हिन्दी की प्रगतिवादी काव्य-धारा का यथार्थ विश्लेषण नहीं हुआ है। उसे समसामियक राजनीति के संदर्भ से अलग कर दिया जाता है। उसकी कलात्मक-उपलब्धियो
को निरपेक्षतावादियों की तरह मूल्यांकित किया जाता रहा है। जिस तरह दिवेदी-युग
की रचना अपने ऐतिहासिक-सामाजिक परिवेश की अभिव्यक्ति थी, उसी तरह प्रगतिवादी

रचना भी अपने समूचे ऐतिहासिक-सामाजिक परिवेश की द्वन्द्वात्मक गित को, उसकी उन्नत अवस्थाओं को व्यक्त कर रही थी। चूंकि उस समय तक राष्ट्रीय, राजनीतिक, आर्थिक संघर्षों से निर्मित कोई स्पष्ट रचना-दृष्टि नहीं थी, कोई सिद्धान्त या प्रतिमान नही बन सका था, इसलिए प्रगतिवादी काव्यान्दोलन को राष्ट्रीय जीवन धारा के अर्थ में स्वीकार करने की दिवकत आती रही। इस विचित्र की कविता का मूल्यांकन भी प्रम्परावादी-रस-ध्विन-अलंकार के द्वारा किया गया है। पुनरुत्थानवादियों और नव-जागरणवादियों ने इस काव्यान्दोलन की वैज्ञानिक दृष्टि को, उसके समकालीन यथार्थ

को न समक्तकर उसे अराष्ट्रीय घोषित कर दिया। इसके अतिरिक्त उस समयं तक शुक्त जी की लोक-मंगलवादी रिनासा-समाज की सोहे श्यमूलक-समीक्षा शैली का प्रभाव था तथा स्वच्छन्दतावादी समीक्षा का विकास हो रहा था, इसलिए प्रगतिवादी-चिंतन एकदम अलग थलग पड़ गया था। रामविलास शर्मा, शिवदानिसह चौहान, प्रकाशचन्द्र गुप्त आदि ने प्रगतिवादा

समीक्षा के रचना-सिद्धान्तों को स्पष्ट करने की कोशिय की लेकिन इनके आपसी मत-भेदों के कारण यह कार्य विस्तृत रूप नहीं ले सका। और फिर इस समय तक रचना और समीक्षा में आधुनिकतावादियों का तथा सोशलडेमाक्रेट्स का प्रवेश हो चुका था किन्होंने प्रवित्यादी-काल्य-चितन पर चमकर अफ्रमण किया समूने देश में चौथे दशक पीयों को पकड़ ढ़ीली पड़ने लगी। रिनासा-राजनीति में मोड़ आने लगा। स्वतंत्रता और प्रजातंत्र की माँग बढ़ने लगी। गाँधीजी को भी नई पीढ़ी के अनुकूल होना पड़ा। अब कांग्र से में नई स्फूर्ति पैदा हो गयी थी, उसका जनाधार भिन्न प्रकार के संघर्ष से लैस था। सभी प्रान्तों में स्वतंत्रता और प्रजातंत्र के लिये आन्दोलन तेज होने लगे। समूचे भारत के उद्योगों में कार्यरत मजदूर, गाँवों के किसान तथा कर्मचारी, सैनिक, वकील, प्राध्यापक तथा छात्र वर्ग, जनआन्दोलन की ओर बढ़ने लगा। इस तरह नेहरू और सुभाव इन्कलाब और समाजवाद के नारे को लेकर कांग्र से में चुसे थे। कांग्र से के बाहर एक विधारधारा थी जो पंजाब से बंगाल तक देश की राजनीति में सिक्रय थी। चन्द्रशेखर आजाद, भगत सिंह, रामप्रसाद विस्मिल आदि ने क्रान्तिकारी संघर्ष छेड़ रखा था। यद्यपि, प्रारम्भ में इनके कार्य क्रान्तिकारी अराजकतावादियों जैसे थे लेकिन बाद मे इस वर्ग के अधिकांश व्यक्ति समाजवादी-दर्शन से प्रेरित होने लगे थे। भगतसिंह ने रूस की समाजवादी क्रांति के आदर्शों के अनुकूल "हिन्दुस्तान रिपब्लिकन सोशिलस्ट पार्टी" की स्थापना की थी। और घोषित किया था कि "हमारा राष्ट्र संगठित मजदूरी, किसानों तथा साधारण जनता की शक्ति के बूते पर ही सफल संघर्ष चला सकता है।"

इस तथ्य को नजरन्दाज नहीं किया जा सकता कि जैसे-जैसे किसान और मजदूर संगिठत होकर राष्ट्रीय-आन्दोलन में अपनी पक्षधरता और प्रतिवद्धता स्पष्ट करने लगे. छात्र और कर्मचारी वर्ग भी सम्बद्ध होने लगा वैसे-वैसे आन्दोलन में मानर्सवादी-समाज-वादी प्रभाव बढ़ने लगा । कांग्रेस के सविनय अवज्ञा-आन्दोलन में धीरे-धीरे मार्क्स-वादी-क्रान्ति का तेज भरने लगा। फलस्वरूप, अखिल भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस में अन्त-विरोध पैदा हो गये। इसी समय से नेहरू के प्रजातंत्री-समाजवादी आदर्श भी अनुभव-बादी होते लगे, मार्क्स वादी प्रभाव उड़ने लगा । कुछ दिन बाद सुभाष भी एक सेना-नायक होकर राष्ट्रीय संवर्ष की प्रचलित धारा से अलग हो गये। राष्ट्रीय आन्दोलन में जटिलता आ गयी थी। एक ओर तो गांचीवादी रिनासा दृष्टि थी तो दूसरी ओर नेहरू के अनुभववादी उदार प्रजातंत्री विचार थे तो तीसरी ओर मार्क्सवादी विचारधारा का बढ़ता हुआ प्रभाव था। अब आन्दोलनों की प्रकृति भी जटिल हो गयी थी, उनमें विचारभारात्मक-संघर्ष छिड़ गया था। अंग्रोजी साम्राज्यवाद से मुक्त होने का लक्ष्य तो सबका था लेकिन आबादी के बाद राजसत्ता का चरित्र कैसा हो ? यह प्रश्न भी प्रमुख हो चुका था। ऐसी स्थिति में राष्ट्रीय-पूँजीवाद ने कांग्रेस को पाक-साफ करने के लिये अनेक कुदनीतिक प्रयास किये । कई बार तो साम्राज्यवाद से दोस्ती भी की, ऐसी दोस्ती कि जिसने साम्राज्यवाद विरोध की आवाज को दबाया और पिछड़ाया भी।

उस समय की संस्कृति और साहित्य में मी राष्ट्रीय आन्दोलन के विचारधारात्मक अन्तिविरोधों की छाप दिखाई देती हैं। इन अन्तिविरोधों के बढ़ने से साहित्यकारों के दृष्टिकोसों में विविधता आसी वे रिनासा-विचार से बाहर आने लगे। प्रधातंत्र और दूसरे दशक के बाद भारतीय प्रेस का चरित्र बदल रहा था। अंग्रेजी एत्र-पित्रकाओं में आन्दोलन की सशक्त अभिव्यक्ति हो रही थी। हिन्दी तथा अन्य भाषाओं के पत्रों के तेवर देखने लायक थे। कांग्रेस की गाँघीवादी नीति तथा वामनैतिकता की तुलना की जाने लगी थी। राष्ट्रीय राजनीति को वैज्ञानिक अर्थ में ग्रहण करने की दलीले दी जाने लगी थी अर्थात् रिनासा-उद्देश्यों "आत्मा की पुकार", "हृदय परिवर्तन" के ढकोसलों पर व्यंग्य किये जाने लगे थे। सम्प्रदायवाद के विरुद्ध वर्गीय-दृष्टिकोण से सोचा जाने लगा था। इन पत्र-पित्रकाओं में अंग्रेजी साम्राज्यवाद तथा देशी-पूंजीवाद के विरुद्ध आवाज उठ रही थी। ऐसी हालत में अंग्रेजों ने कम्युनिस्टों के विरुद्ध घोर दमन किया और उनके इस कार्य में देशी-पूंजीवाद ने भरपूर सहयोग दिया।

हिन्दी के प्रगतिशील लेखक सम्मेलन (१६३६) की भूमिका में भारतीय समाज की वस्तुपरक परिस्थितियाँ कितनी क्रान्तिकारी थीं, देश के राजनीतिक वातावरण में क्रान्ति, स्वतन्त्रता, समाजवाद, प्रजातन्त्र की आवाजें गूँज रही थी। यह समय अहिंसक नहीं था। बड़ी-बड़ी कुर्बानियाँ दी गईं। बंगाली भाषा और साहित्य में गोकीं लोकप्रिय हो चुके थे। ऐसे समय पर अन्तर्राष्ट्रीय प्रगतिशील लेखक संघ के उद्देश्यों के अनुस्थ प्रेमचन्द की अध्यक्षता में लखनऊ में बैठक हुई। प्रेमचन्द अपने आदर्शवादी रिनासा सस्कारों से मुक्त होकर समाजवादी-यथार्थवाद के पक्षधर बन गये थे। गाँधीवादी-यूतोपिया से निकल गये थे और महाजनी-सम्यता पर आक्रमण कर रहे थे। यही से ''हंस'' पत्रिका की विचारधारा के युग का आरम्भ होता है। इसी समय १६३७ में ''जीवन-साहित्य संघम'' का केरल में संगठन हुआ जिसमें ''सामाजिक प्रगति के लिए सर्वहारा-दर्शन और उसके सहयोगी तत्वों को प्राप्त'' करने की मांग की गई।

बाताबरण इतना क्रान्तिकारी था कि छायावादी रचनाकार भी अपने 'अह' और 'रहस्यवाद' से बाहर आकर वार्माचतन और सर्वहारा-जीवन के सहयोगी बनने में गौरव का अनुभव कर रहे थे। जयशंकर प्रसाद जैसे दार्शनिक रचनुकार ने अपने उपन्यास कंकाल में प्रकृतिवादी ढंग से जातीय संस्कृति की समूची बायलांजी पर तीखा प्रहार किया। यह डार्विन के प्रकृतिवाद की ओर से किया गया आक्रमण था जिसने उस युग में तहलका मचा दिया था। इस उपन्यास ने पुनरूत्थानवादी नैतिकता को हिला दिया था। सूर्यकान्त त्रिपाठी निराला ने अपने उपन्यास साहित्य में उपेक्षित समाज को सहानुभूति दी। अनेक कियाओं में किसान-मजदूर के श्रम को, उनके सामाजिक सम्बन्धों के यथार्थ को व्यक्त किया। अनामिका से लेकर वेला, नये पत्ते और कुकुरमुत्ता तक निराला को कितता में प्रगतिशील-विचार का विकास दिखाई देता है। कुकुरमुत्ता में पूंजीवादी विसंगति को स्पष्ट करते हुये जनवादी प्रगति का ऐलान किया है। उन्होंने राष्ट्रीय कांग्रे से के उदारपंथी नेताओं पर, मुख्य रूप से पं० जवाहरलाल नहरू पर व्यक्त किया है निराला ने माधुकता की विभिष्ट शैनी को कन्म दिया है निराला

मार्क्सवादी नहीं थे लेकिन अपने युग तक की समाजवादी-राजनीतिक हलचलों को आत्मसात कर चुके थे । उनकी रचनाओं में उच्चकोटि की भाव-प्रधान सिक्रयता मिलती

है। निराला ने प्रेमचन्द की तरह समाजवाद को विज्ञान के अर्थ में नहीं देखा था।

निराला की अपेक्षा मुमित्रानन्दन पंत ने मार्क्सवाद के प्रभाव को प्रत्यक्षतः स्वीकार किया है। लेकिन मार्क्सवादी नैतिकता के पीछे जीवन के वैज्ञानिक-दृष्टिकोरा

का जो ठोस और वस्तुपरक आधार है उसका पंत के भावुक-व्यक्तित्व में निवान्त अभाव रहा है। पंत अनेक प्रकार के प्रभावों के कवि रहे हैं। उनमें निजी महत्वाकांक्षाएँ प्रबल रही हैं. वे समभ्तीतों में विश्वास करते रहे हैं। इसीलिए उनकी रचना-यात्रा में अनेक पडाव मिलते हैं। उन्होंने मार्क्सवाद को एक लोकप्रिय उमंग के रूप में ग्रहण किया था,

क्योंकि उमंगें क्षिएक होती हैं इसलिए वे सैलानी अनुभूतिकार के रूप में किनारे-किनारे भटकते रहे हैं। वे निराला की तरह खड़ी-बोली में जनवाद की स्फूर्ति पैदा नहीं कर सके। इस समय छायावाद के अनेक अप्रमुख रचनाकार राष्ट्रीय वाम चेतना के करीब

आ। गयेथे। हिन्दी की प्रगतिवादी काव्य-धारा का यथार्थ विश्लेषण नहीं हुआ है । उसे सम-साम्यिक राजनीति के संदर्भ से अलग कर दिया जाता है। उसकी कलात्मक-उपलब्धियों

को निरपेक्षतावादियों की तरह मूल्यांकित किया जाता रहा है। जिस तरह दिवेदी-युग की रचना अपने ऐतिहासिक-सामाजिक परिवेश की अभिव्यक्ति थी, उसी तरह प्रगतिवादी रचना भी अपने समूचे ऐतिहासिक-सामाजिक परिवेश की इन्डात्मक गति को, उसकी

उन्नत अवस्थाओं को व्यक्त कर रही थी। चुँकि उस समय तक राष्ट्रीय, राजनीतिक. आर्थिक संघषों से निर्मित कोई स्पष्ट रचना-दृष्टि नहीं थी, कोई सिद्धान्त या प्रतिमान नहीं बन सका था, इसलिए प्रगतिवादी काव्यान्दोलन को राष्ट्रीय जीवन घारा के अर्थ मे स्वीकार करने. की दिक्कत आती रही । इस विचार की कविता का मूल्यांकन भी

परम्पराबादी-रस-ध्वति-अलंकार के द्वारा किया गया है। पुनरूश्वानवादियों और नव-जागररावादियों ने इस काव्यान्दोलन की वैज्ञानिक दृष्टि को, उसके समकालीन यथार्थ को न सम्भकर उसे अराष्ट्रीय घोषित कर दिया। इसके अतिरिक्त उस समय तक शुक्ल जी की लोक-मंगलवादी रिनासा-समाज की सोद्देश्यमूलक-समीक्षा शैली का प्रभाव था तथा स्वच्छन्दतावादी समीक्षा का विकास हो रहा था, इसलिए प्रगतिवादी-चिंतन एँकदम अलग थलग पड़ गया था।

रामविलास शर्मा, शिवदानसिंह चौहान, प्रकाशचन्द्र गुप्त आदि ने प्रगतिवादा समीक्षा के रचना-सिद्धान्तों को स्पष्ट करने की कोशिश की लेकिन इनके आपसी मत-भेदों के कारए। यह कार्य विस्तृत रूप नहीं ले सका। और फिर इस समय तक रचना और समीक्षा में आधूनिकतावादियों का तथा सोशलडेमाक्रेट्स का प्रवेश हो चुका था

जिन्होंने प्रगतिवादी-कान्य-चितन पर अ**मकर**

किया समूचे देख में चौषे दशक

के बाद से प्रगतिशीलता के व्यक्तिवादी आधार लोकप्रिय होने लगे थे फलस्वरूप प्रयोग-वादियों, आधुनिकतावादियों, बुद्धिवादी रचनाकारों और नई किवता के मंडावरदारों ने योजनाबद्ध ढंग से राष्ट्रीय आन्दोलन के लोकतंत्री-समाजवादी-सारतत्व पर कुठारावात किया। इन सभी ने व्यक्तिवादी अर्थ की पृष्टि के लिए पूंजीवादी-पश्चिम के प्रतिमानो और मूल्यों का बेरोक-टोक प्रयोग किया। कुल मिलाकर योजनाबद्ध षड्यन्त्र की तरह प्रगतिवादी काव्यविचार पर आक्रमरा किया गया और उसे हर दृष्टि से अवमूल्यित किया गया।

प्रगतिवादी काव्यान्दोलन की सबसे बड़ी उपलब्धि यह रही कि उसने सम-कालीन राजनीतिक-आर्थिक-संघर्ष के जनवादी-प्रभावों को संश्लिष्ट अर्थ दिया और लोकतन्त्री-जीवन को नये युग की रचना का केन्द्रीय मुद्दा बनाया। इस आंदोलन से यह स्पष्ट हुआ कि रचनाकार की अनुभूति या भावकोश या चेतना का गुणात्मक विस्तार तभी तक होता है जब तक उसकी ऐतिहासिक-गुणागीलता वर्तमान-सापेक्ष जीवन संदर्भों से निरन्तर उन्नत रूपों में प्रवाहित होती रहे। इसी अर्थ मे रचना एक सांस्कृतिक कर्म बन सकती है और जीवन की संभावनाओं को व्यक्त कर सकती है।

प्रगतिवादी आन्दोलन ने साहित्य को पक्षधरता की, प्रतिबद्धता की, सामाजिक सांस्कृतिक आवश्यकताओं से जोड़ दिया। साहित्य के उद्देश्य में वस्तुनिष्ठ सामा-जिक अर्थ की प्रतिष्ठा की। इसके अतिरिक्त किवता और राजनीति के सम्बन्धों को स्पष्ट करते हुये व्यवस्था के प्रति आलोचनात्मक विश्लेषण को तथा यथार्थवाद को प्राथमिकता दी। इस आन्दोलन ने कला और साहित्य को युग और इतिहास की आत्मा का अनिवार्य गुणफल माना। तथा रचना के मानवीय सरोकारों और कर्त्तव्यो का सवाल उठाया। इतना अन्ध्य है कि प्रगतिवादी काव्यान्दोलन में जो रचनाकार और सभीक्षक थे उन सभी के पास मार्क्सवाद की वैज्ञानिक दृष्टि नहीं थी। अधिकाश में समाजवाद के प्रति भावुकता थी। इसीलिये जब भी राष्ट्रीय कांग्रेस ने समय-समय पर जनजीवन के क्रान्तिकारी सुधारों के मैनीफैस्टो पेश किये और तरक्कीपसन्द भावनाओं को सम्मान दिया, ये प्रगतिवादी रचनाकार भी अपनी विचारभूमि से हटते नजर आते हैं। लेकिन इसे उनका भटकाव नहीं कहा जा सकता। साम्राज्यवाद विरोध और राष्ट्र की आजादी के लिये ये सभी कांग्रेस की नीतियों के साथ थे।

पंडित जवाहर लाल नेहरू के अनुभववादी तथा प्रैम्मैटिक राजनीति-दर्शन के प्रित आकर्षण बढ़ता गया, जिन्होंने मिश्रित-अर्थव्यवस्था के मार्ग से समाजवाद को रामराज्य की तरह अपना अमूर्त लक्ष्य घोषित कर दिया था। और डाँ० राममनोहर लोहिया ने नेहरू के विशाल उद्योग तन्त्र की आलोचना की ग्रामीण-अर्थव्यवस्था का तर्क विया। नेहरू पर आमुनिक पूँजीवादी का प्रमाव वा वे इसी क्षर्म में

की आलोचनात्मक पकड़ तेज थी, वे उसी में क्रान्तिकारी परिवर्तन चाहते थे तथा सीमित दायरे में उद्योग-विज्ञान और तकनालाजी को ग्रामीए। अर्थव्यवस्था के लिये महत्वपूर्ण मानते थे। उनका समाजवाद भारत के परम्परावादी समाज में एक सीमित हस्तक्षेप था जिसमें जातियों का, वर्णों का और सम्प्रदायों में यांत्रिक ढंग से सामंजस्य बनाये रखने का नुस्खा दिया गया था। पंडित जवाहर लाल के पास पूँजी-वादी आधुनिकताबीय की विचार-संस्कृति थी लेकिन डॉ॰ राममनोहर लोहिया उस प्रखर बुद्धिवादी की तरह थे जिसने आँकड़ों के आधार पर विश्लेषणा तो किया है लेकिन बदलते हुये सामाजिक-यथार्थ की वैज्ञानिक समक्ष के अभाव में मूल्यांकन अपनी आत्म-

उदार और प्रगतिशील थे। डॉ० लोहिया में भारतीय सामन्तवादी-सामाजिक-सम्बन्धे

तुष्टि के लिये किया है— उनके निष्कर्षों में वैयक्तिक सूफ-बूफ का अधिक महत्व है। भारत के पढ़े-लिखे व्यक्ति और बुद्धिवादी के मन पर नेहरू और लोहिया की छाप थी। अपनी सुविधा-सुरक्षा की दृष्टि से वह या तो नेहरू के साथ था, या फिर विरोध की पक्ति में लोहिया के साथ था।

संक्षेप में राष्ट्रीय आन्दोलन की राजनीतिक-संस्कृति का मूल्यांकन इस प्रकार किया जा सकता है। समूचे आन्दोलन में राष्ट्रीय पूंजी के चारित्रिक विकास के अनेक पड़ाव दिखाई देते हैं। इस आन्दोलन में अम और पूंजी का संघर्ष भी होता है लेकिन अन्तिम विजय पूंजी की होती है। आन्दोलन के प्रथम दौर में पुनरुत्यानवादी संस्कारों का महत्व था। सामन्ती-धर्म और नैतिकता में सुधारों की माँग की गयी लेकिन दूसरे दौर में (साईमन कमीणन के बाद) पूंजीवादी विज्ञानवाद, राष्ट्रवाद, उदार प्रजातन्त्रवाद का प्रभाव बढ़ता गया। विवेकानन्द और तिलक का राष्ट्रीय वेदान्त मायावादी नहीं है, उसमें व्यक्ति के उत्थान की उत्कट भावना है। राष्ट्रीय वेदान्त और मानवतावादी अध्यात्म के अनेक रूप उस युग के साहित्य में दिखायी देते हैं। लेकिन इस राष्ट्रवादी अध्यात्म और धर्म की प्रवृत्ति शीघ्र ही क्षीरा होने लगती है, वह आत्ममुख होने लगती है। अरविन्द घोष के अतिमानव का अमूर्त आधार लेकर अपने सामाजिक-राजनीतिक क्षेत्र से पृथक होने लगती है, निरपेक्ष होने लगती है।

वास्तिविकता यह है कि राष्ट्रीय आन्दोलन में धर्म और दर्शन से राजनीति को जोड़ने वाले तत्व धीरे-धीरे क्षीए होते जाते हैं। किसान-मजदूर-छात्र और मध्यवर्ग ने जैसे-जैसे आन्दोलन में हिस्सा लिया और संयुक्त-मोर्चे के रूप में अप्रेंजी साम्राज्य-वाद का विरोध किया वैसे-वैसे संघर्ष के अमूर्त विधायक-तत्व समाप्त होते गये हैं। राजनीति परिप्रेक्ष्य साफ होता गया है। गाँधी जी को अनेक बार अपनी वैष्णावी-अहिंसा दृष्टि के लिये पराजित होना पड़ा है। लेकिन गाँधी जी की राजनीति जत्पादन के सामन्ती स्रोतों और सम्बन्धों पर आधारित थी तथा भारतीय जनता का भौतिक-परि

म्बार्ग ह

वेश भी पिछड़ा हुआ था, वह परम्परावादी था। संघर्ष की यथार्थवादी ढंग से आधे बढ़ाने का नैतिक बल उसमें न था। जनता अपने पुरातन आदर्शों के द्वारा ही संघर्ष कर सकती थी। गाँधी जी ने एक सजग राजनीतिज्ञ की तरह इस परिस्थिति को समभा था और लाभ उठाया था।

गाँधी जी विज्ञान और समाजवाद के ऐतिहासिक सम्बन्धों को समभते थे। दे मणीन के कारए। जन्म लेने वाली क्रान्तिकारी सामाजिक चेतना को समक्रते थे। वे भारतीय पुनरुत्थानवाद के कट्टर समर्थक थे और उसके सारतत्व को पकड़े हुये थे। इसीलिये उन्होंने सजगतापूर्वक विज्ञान का तथा समाजवाद का विरोध किया। वे आन्दोलन में मजदूरों की भूमिका पर हमेशा संदेह करते थे। क्योंकि उन्हें मालूम था कि मजदूर की जड़ाई का दर्शन भौतिकवादी होता है। उनके आचरए। का नियामक अर्थज्ञास्त्र होता है। वे जानते थे कि मजदूरों की राजनीति यथार्थवादी होती है। उसमे शोषण के विरुद्ध संघर्ष के राजनीतिक आधार निर्णायक होते है। गांधी जी के क्रतित्व का मुल्यांकन करते समय यह नहीं भुलाया जा सकता कि राष्ट्रीय राजनीति में लोक-तन्त्री-जनवाद और साम्राज्यवाद से मुक्ति पाने का मूल विचार उनका नहीं था। देश की आजादी के लिये शहीद गाँधीवादी कम हुये हैं। 'भूल जाओ और क्षमा करो' की नीति के साथ दुश्मन की कमजोरी का लाभ उठाओ तथा अपने संघर्ष में शामिल भिन्न विचारधारा वाले लोगों के योगदान को अपने अनुकूल बनाओ, उनके ठोस कर्म को अपने उद्देश्य में बदल लो के कूटनूरितक आदशों को मानते थे। अन्तर्राध्द्रीय जगत में यह समय कम्युनिज्म विरोधी का था। गाँघी जी ने अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों का भी चतुरतापूर्वक दोहन किया। देश में अपने नेतृत्व को लोकप्रिय बनाये रखा तथा विदेशों में शान्ति-अहिंसा और सद्भाव की, सविनय-अवज्ञा की शैली को भारतीय संस्कृति का आदर्श बताया।

+ + +

द्वितीय विश्वयुद्ध ने समूची दुनिया के आशिक, राजनीतिक ढाँचे को एक निर्णायक बिन्दु पर पहुँचाकर पूँजीवादी और समाजवादी हिस्सों में विभक्त कर दिया। द्वितीय विश्वयुद्ध पूँजीवादी व्यवस्था के शत्रुतापूर्ण अन्तर्विरोधों की फ़ासिस्टवादी अभिव्यक्ति था। इस युद्ध ने पूँजीवाद की प्रगतिशील भूमिका को जड़ ने नष्ट कर दिया। पूँजीवादी जीवन-दर्शन का ह्रास शुरू हो गया। दूसरी ओर समाजवादी देशों का उदय हुआ। राष्ट्रीय स्वतन्त्रता के संघर्ष तेज होने लगे, उनकी प्रकृति बदलने लगी। अब ब्रिट्रेन अपने ग्रेट विशेषणा को संभावने में असमर्थ हो गया। अमरीका पूँजीवादी दुनिया का अधिनायक बन गया। ऐटलांटिक चार्टर में ऐशिया के मुल्कों की आजादी की घोषणा से इंग्लैंगड को गुँद लिटिल" बनने पर मजबूर होना पड़ा। द्वितीय विश्व-युद्ध में पूँजीवाद के पिट जाने से जो बार्षिक सकट अया उसका मार उपनिवेशों को

उठाना पड़ा। अतः भारत ने (जो आजादी की लड़ाई के अंतिम दौर मे पहुँच चुका था) नये आजाद देशों और समाजनादी देशों की रएनीति को तेजी रे अपनाना गुरू किया।

अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों के यथार्थवादी दृष्टिको सा से १६४२ के बाद की घटनाओं का मूल्यांकन किया जाए तो स्पष्ट रूप से जात होगा कि आन्दोलन में गुसालमक परिवर्तन आ गया था । अब भारत को गुलाम बनाये रखना असंभव था । समाजनवादी-जन आन्दोलन को प्राथमिकता मिल गयी थी । इसीलिये विश्वयुद्ध के बाद व्रिटेन के लेवर प्रधानमन्त्री एटली ने भारत को आजादी देने की योजना बनायी जिससे वह समाजवादी प्रभाव से बचा रह सके । पूंजीवादी राजनेताओं से संवाद शुरू किया । प्रधानमन्त्री ऐटली जानते थे कि ऐटलांटिक चार्टर के तहत भारत को आजाद करना होगा । वे यह भी जानते थे कि भारत में वामपन्थी जनआधार और संघर्ष मजबूत होता जा रहा । वे यह भी जानते थे कि गांधीवादी नेतृत्व की जमीन खिसकने वाली है क्योंकि जनता में उनकी लोकप्रियता घट रही है । वे मुस्लिम लीग और जिन्ता साहब की जिद को भी जानते थे कि यदि आजादी में देर हुई तो वामपन्थी-वर्ग सघर्ष के तहत मुसलमान और हिन्दू एक साथ हो जायेंगे । वे सुभाष की सैनिक नीति के परिस्तामों से परिचित थे, देश लड़ने-मरने को तैयार था । उन्हें मालूम था कि देर करने से राजनीतिक सत्ता का हस्तातरस कम्युनिस्टों के हाथ में करना पढ़ सकता है । इसीलिए उन्होंने अपने गिरात से समय निर्धारित करके, प्यार मुहब्बत की रस्म अदायगी के साथ हिन्दुस्तान को दो दुकड़ों में बाँटकर छोड़ दिया ।

पन्द्रह अगस्त १६४७ को देश क्षाजाद हुआ। जनता के मन में उत्साह था। उसने अपने भनिष्य के स्वप्नों को संजोना शुरू कर दिया था। लेकिन उन तात्कालिक समस्याओं पर विचार नहीं किया गया, उन कारणों की खोज नहीं की गयी जिनकी वजह से आजादी का मजा कड़वा हो गया था। वे समस्यायें और कारण आज भी हैं? हिन्दू-मुसलमानों के खून की निदयों क्यों बहीं? इसके यथार्थ कारण को मुलाने की कोशिश क्यों की जाती हैं? गाँघी जी राष्ट्रीय राजनीति में आत्मनिर्वासित से क्यों हुये? इसके यथार्थ कारण को समस्ते में भूल क्यों की जाती हैं? गाँघीजी को किस विचारधारा की गोली ने मारा था? इस तथ्य को क्यों नहीं जनता के सामने लाया जाता है? धर्म और सम्प्रदाय की सामन्ती तथा पूँजीवादी व्यवस्था ने इस भूभाग को दो हिस्सों में कैसे बाँट दिया? क्या यह बँटवारा इतिहास के विरुद्ध नहीं था? राष्ट्रीय पूँजीवादी के दूरगामीं हितों को व्यान में रखते हुये अंग्रेजों ने जाति-धर्म और सम्प्रदाय के विष को बो दिया था। इस रीति-नीति को वामपंथियों ने समक्ता था और शक्तिमर विदेश भी किया था।

वाषादी के बाद गाँघीची राष्ट्रीय पूँजीवाद के उन्मुक्त विकास के

में एकदम महत्वहीन हो चुके थे। बल्लभभाई पटेल ने तो उनकी राजनीतिक उपयोगिता पर प्रश्निचन्ह लगा दिया था। गाँधीजी बिड्ना-मन्दिर के देवदूत बनकर रह गये थे। उन्हें देश की जीवन-चेतना से बाहर कर दिया गया था। गाँधीजी की हत्या ने क्या यह सिद्ध नहीं किया कि वैष्णाव-धर्मी अहिंसा सिर्फ राष्ट्रीय पूँजीवाद की सुरक्षा-कवच थी? गाँधी जी की हत्या ने एक ही भटके में पुनरुत्थानवादी-सुधारवाद और नैतिकता की बुनियाद हिला दी। अब नये ढंग के शांषणा के युग का आरम्भ हुआ। पूँजीवाद को खुला आसमान मिल गया। भारतीय पूँजीवाद को मालूम था कि गाँधी जी के सिक्तय रहते उसे नैतिक पराजय का सामना भी करना पड़ सकता है। और नवोदित राष्ट्र में इस तरह की पराजय मिल्य के पूँजी विकास में घातक सिद्ध होगी। अतः गाँधीजी की हत्या सुविचारित थी, उन्याद के कारण नहीं की गयी थी।

आजादी के बाद भारत राष्ट्रकुल का सितारा बन गया। बिटेन के उदार प्रजातंत्र के अनुकरण पर राष्ट्रवादी नेताओं ने देश की विशालता और घनी आबादी को देखते हुये एक भरा-पूरा संविधान बनाया और यह कहा गया कि दुनिया के संविधानों की अच्छाइयाँ उसमें भर दी गयी हैं। दुःख की बात है कि अपने देश और समाज की ऐतिहासिक-आर्थिक परिस्थितियों को विश्लेषित नहीं किया गया। उधारी के उसूलों को आदर्श मान लिया गया। हमारे नेताओं में राष्ट्रीय जीवन की जिटलताओं को समक्षने की क्षमता का कितना अभाव था इसका प्रमाण क्या उधारी के सिद्धान्तों से निर्मित तथा अमूर्त आदर्शों वाले संविधान से नहीं मिल जाता है? इसमें कोई शक नहीं कि संविधान निर्माता आदरणीय नेता थे, ईमानदार थे, उनकी नीयत साफ थी, वे समाज के हितों की रक्षा करना चाहते थे लेकिन तत्कालोन इतिहास के संदर्भ में, यू जीवादी शोषण की नई-नई तकनीक के संदर्भ में, जनसंघर्षों के संदर्भ में तथा सामाजिक-राजनीतिक परिस्थितियों के संदर्भ में इनके आदर्श बेमानी थे। अतः संविधान ने भारत के प्रजातंत्र में एक तरह की यांत्रिक एकरूपता सा दी। किर भी, उसका सम्मान किया गया, उसे सर्वोपरि माना गया।

हमारा प्रजातंत्र रजवाड़ों, रियासतों और अंग्रेजी जमाने के नौकरशाहों के मीतर से जन्मा था। व्यवस्था की संरचना को बदलने का जरूरी कार्य नहीं किया गया। इसीलिये नेता-नौकरशाह और उद्योगपित के हित जुड़ते गये तथा धीरे-भीरे जनता के हितों से इनके सम्बन्ध शत्रु वत होते गये। श्रम और पूंजी के विरोध में सरकार हमेशा पूँजी के साथ रही। उत्पादक की हैसियत गिरती गयी और उपभोक्ता की संस्कृति पनपने लगी। इस तरह लोक-आधार टूटने लगा। लोकतंत्री आचारशास्त्र के सरकारी तौर-तरीके तथा जनता के चितन और आचरणा के तौर-तरीकों में भेद बढ़ता गया। लेकिन उस समय जनता का सिक्रय विरोध इसलिये नहीं हुआ क्योंकि शिदियों से युनाम संस्कार वाने देश को प्रजातत्र मिस्सू था सामतवादी जढता से

लगी थी।

नव-धनाढ्यों को अपनी आर्थिक नीतियों को स्वतंत्र ढंग से बनाने के लिये प्रजातत्र मिला था। राष्ट्रीय नेताओं को अन्तर्राष्ट्रीय जगत में अपनी प्रतिष्ठा बढ़ाने के लिये प्रजातंत्र मिला था। लेकिन भारत की गरीब जनता जो गाँधीजी के साथ थी, पराजित सेना के मनोभाव की तरह हथियार डालकर अपने-अपने आत्मनिर्वासित नियति-परिवेश मे जीने को विवश थी। और भारत की आजादी मिश्रित-अर्थव्यवस्था के मार्ग से प्रगतिशील कार्यक्रमों को जटिल बनाते हुये रामराज्य के घोषित उद्देश्य को पाने मे

मे उदार प्रजातंत्र का जन्म हुआ जिसे छक्ष्वीस जनवरी, १६५० को ''प्रमुत्व-सम्पन्न धर्म निरपेक्ष लोकतंत्री गराराज्य'' घोषित किया गया । देश की जनता में उत्साह था, कार्य

पीड़ित समाज को प्रजातंत्र मिला था। रजवाड़ों और रियासतों में गुलाम की तरह जीने वाले समाज को प्रजातंत्र मिला था। इसके साथ ही उद्योगपतियों, मिलमालिकों और

आधुनिकीकरण की प्रक्रिया बनाम सामंती-उत्पादन सम्बन्ध भारत में सामंती-पूँजीवादी व्यवस्था की पुनरूत्थान और नवजागरणवादी शैली

करने की क्षमता थो। जनता ने आजादी और प्रजातंत्र का स्वागत किया। उसने उम्मीरें बाँघ ली थीं कि गरीबी, भुलमरी, बेकारी और अशिक्षा से मुक्ति मिलेगी। गौधीजी ने ग्रामीरा अर्थव्यवस्था के पुनरुत्थान पर बल दिया था लेकिन आजादी के बाद प्रधानमंत्री नेहरू की सरकार ने आधुनिक उद्योगों को बढ़ावा दिया। इस तरह, राष्ट्रीय पूँजीवाद के विकास की नींव मजबूत हुई । उसकी अगिशत संभावनायें पैदा हो गयीं। भारत को विदेशों से तथा विश्व-वैंक से सहायता और उधारी के रूप में धन मिला। इस तरह विदेशी पूँजी की घुसपैट भी होने लगी। नतीजा यह हुआ कि भारत की ग्रामीरा-अर्थ व्यवस्था तथा विदेशी पूँजी की सहायता से विकसित होने वाली उद्योग-व्यवस्था का संतुलन टूटने लगा। इसके अतिरिक्त कुछ ही दिनों में प्रजातत्री राजनीति की रूपवादी शैली के तहत जमीदारी उन्मूलन हुआ । देशभर में उच्च मध्यम वर्ग के नवधनाढ्यों का सिलसिला गुरू हुआ जिनके पास खेती थी तथा शहरो मे मिल्कियत थी । धीरे-धीरे इस वर्ग के आर्थिक और राजनीतिक गठबंधन राष्ट्रीय-पुँजी तथा साम्राज्यवादी-देशों से उपलब्ध होनें वाली पूँची से होने लगा । एक नये किस्म के हिन्दुस्तान का जन्म हुआ। एक नये किस्म की संस्कृति का जन्म हुआ। एक नये किस्म की महाजनी प्रवृत्ति का विकास हुआ जिसकी नागरिकता और राष्ट्रीयता की पहचान धनोपार्जन के भ्रष्ट तरीकों से होने लगी । उपभोक्ता संस्कृति में विज्ञापन और फैशन जीवन-मान के निर्धारक होने लगते हैं। परजीवीपन आने लगता है। इस तरह

के परिवर्तन को देश के सामाजिक-सांस्कृतिक विकास की मंजिल माना गया। ग्रामीर जीवन कुंठित होने लगा, वह नगरों-महानगरों के आंधीन होने लगा। ग्रामीर र ानात्मकता धीरे-धीरे नगर और महातगर की विज्ञापनीय फैशनपरस्त प्रदर्शनिप्रिय लक्फाजी में लुप्त होने लगी। जनता ने खुली आँखों से नये अर्थतंत्र के उत्मुक्त विकास को देखा। यह सब कुछ एक पिछड़े हुये, गरीब और अभिक्षित, अंध-विश्वासी रीति-रिवाजों वाले धर्म और नैतिक सिद्धान्तों पर आधारित समाज में चौंका देने वाला प्रगतिशील लक्षणा सा दिखाई दिया। इस तरह पूँजी के प्रभाव क्षेत्र में जनता ने, बुद्धि-जीवी वर्ग ने तथा पढ़े लिखे लोगों ने मंगलकामनायें की और अपने आर्थिक भविष्य के स्वप्त देखना शुरू कर दिया।

आजाद भारत के आधुनिकीकरण की इस प्रगतिमान रूपरेखा को साहित्य मे भरपूर जगह मिली। इसे स्वतः स्फूर्त उमंगों के साथ प्रतिपादित किया गया। फर्गी-श्वरनाथ रेग्रु के उपन्यासों से लेकर नई कविता के अधिष्ठानों-प्रतिष्ठानों तक इस नवीन प्रगति की रोमांचक गाथा देखी जा सकती है। अब साहित्य में आधुनिकीकृत मध्यवर्ग के नायकों-नायिकाओं का जन्म होने लगा। रोमांस की दुनिया चायचरो, काफी घरों, पार्कों, होटलों और सड़कों तक फैलने लगी। घर के बंधन टूटने लगे, सैलानीपन आने लगा। हर सैलानी नया कविया बौद्धिक हो गया। गुनाहों के बौद्धीकररा से देवताओं को नये युग का आरम्भ हुआ । राजेन्द्र यादव, मोहन-राकेश और कमलेश्वर के युग का आरम्भ हुआ । 'माँस के दरिया' के किनारे बृद्धिजीवी इकट्टे होने लगे। भारत की आजाद पुंजी ने जिस नई बौद्धिक-संस्कृति को जन्म दिया था, जिस नई चिन्तन-रौली को जन्म दिया था उसके पास अपनी विरासत क्या थी? मध्यवर्ग की वैयक्तिक महत्वाकांक्षाओं की पूर्ति के लिये नवपुँजीवादी व्यवस्था ने द्वार स्रोल दिया था। स्कूलों, कालेजों, विश्वविद्यालयों से लेकर बड़े-बड़े संस्थानों तक तथा बड़े घरानों के प्रेस तक इस मध्यदर्शीय बुद्धिजीवी की पहुँच थी। इस वर्ग ने आजादी को फ़्लैटर किया, उसे बढ़ा-चढ़ाकर प्रस्तुत किया। यह वर्ग व्यवस्था की ''दरारों में घुसकर ऊँचाई तक'' पहुँचता गया, सुविधाओं को पकड़ता गया। इस वर्ग ने राष्ट्रीय-आन्दोलन के मूल्यों को निरस्त कर दिया । इस वर्ग ने लोकजीवन की वास्तविकताओं से मुँह मोड़ लिया। इसीलिये इसके पास जेम्सजुयास, लारेन्स, इलियट थे, दास्तोयवस्की, काफ्का, प्रूस्त थे। जो अधिक चालाक थे वे एलबर्ट कामू और सार्त्र का नाम भी नेते थे। आजादी के बाद की बौद्धिक संस्कृति में कितना आयात हुआ है, इसका गांगित लगाना कठिन नहीं है। इनके कृतित्व में इतिहास-बोध का अभाव है। इनके कृतित्व में समकालीन सामाजिक-यथार्थ से मुक्त रहने की प्रवल इच्छायें हैं। इन सभी ने रचना में परिप्रेक्ष्य को, यथार्थवाद को नकारा है, वैज्ञानिक समभ का विरोध किया है। इन्होंने ऐसा कुछ भी नहीं लिखा है जिसके लिये स्वतंत्रता की अतिरिक्त जरूरत हो, लेकिन वैयक्तिक स्वतंत्रता की माँग के लिये चीख पुकार द्वमेशा लगाते रहे हैं। इन सभी बौद्धिक रचनाकारों ने इतिहास और समाज के गुरा-भर्म की अपेक्षा व्यक्ति के मनोविज्ञान को प्राथमिकता दी है। इनकी रचना-संस्कृति का

चरित्र व्यक्तिभोग की आकांक्षाओं से युक्त है। उसमें कोई आध्यात्मिक संकट नहीं है। कहीं-कहीं आध्यात्मिक-संकट का पोख अवश्य है।

इन बुद्धिजीवी रचनाकारों पर तरस आता है क्योंकि इन्होंने विदेशी पूँजीवाद के आध्यात्मिक संकट को नवोदित राष्ट्रीय पूँजीवाद की विकासमान परिस्थितियो मे रूपान्तरित करने का फूहड़ प्रयास किया है । पश्चिम के नशे को, अपराध को, आत्म-निर्वासन को हमारे समाज पर थोपने का प्रयास किया है। अगर यही कार्य गंदीगली से सडे-गले जीवन को जीनेवाला भूखा-गरीब करता है तो भारतीय पुलिस उसे जेल में बन्द कर देती है तथा भारतीय समाज उससे नफरत करता है । हमारे यहाँ हाजी मस्तान कली की इज्जत है लेकिन अपने अधिकार के लिये कानूनी ढंग से लड़ने वाले मजदूर को अपराधी घोषित कर दिया जाता है। अतः बगैर किसी संकोच के यह कहा जा सकता है कि आजाद भारत में आधुनिकीकरण और आधुनिकता विश्वशीत युद्ध के दौर का अंग बन जाती है। तथा संस्कृति और संस्कारों के आधुनिकीकरण के मुलस्मे मे पंजीवादी पश्चिमी दुनिया का हासशील आधुनिकता-बोध आयातित होने लगता है। हमारे बुद्धिजीवी रचनाकारों ने इस आघुनिकीकरण में दलाली की है । उसने पश्चिम के नैतिक-तिषेध को खड़ीबोली में जगह दी है। क्या भारत में ऐसी परिस्थितियाँ थी या है ? जिनसे रचनाकार अकिवता, अकहानी, असमीक्षा के सुजन-निषेध का अंग बन जाये ? यह सब कुछ भारत के बिके हुये पतित सस्कारी बुद्धिजीवी रचनाकार की अराष्ट्रीय करतूतों का फल है जिसने पश्चिम के युद्ध, सैक्स, अपराध और आत्मनिर्वासन को नशीली-दवाओं की तरह साहित्य के खुले बाजार में बेचा है। क्या इनके पास स्वा-धीनता और स्वतंत्रता की कोई ऐतिहासिक, राष्ट्रीय और समकालीन आवश्यकताओ की पूर्ति करने वाली सामाजिक-यथार्थवादी-दृष्टि है ? तब प्रश्न उठता है कि भारतीय प्रेस ने, भारतीय विश्वविद्यालयों ने इन्हें अपनी नोटिस में क्यों लिया ?

त्यकार, कलाकार और बुद्धिजीवी मार्क्सवाद के विस्तार को रोकने वाले पिश्चमी शीतयुद्ध के षडयंत्र का जाने-अनजाने हिस्सेदार होते रहे हैं। क्योंकि भारतीय प्रेस पर, प्रचारतंत्र पर, सांस्कृतिक संस्थानों पर भारतीय एकाधिकारवादियों का आधिपत्य और प्रभाव रहा है जो विश्व पूँजीवाद का सहयोगी और अंग वन चुका था। इसके अतिरिक्त भारतीय जनता में पूँजीवादो सामाजिक क्रियाकलापों में आस्था दिखाई देती है। इस तरह आजादी के बाद की संस्कृति में प्रगतिशील आन्दोलन को भ्रमित करने तथ जनवादी-संघर्ष के विचार पर अंकुश लगाने का प्रयास हुआ है। न्याय, कानून, शिक्षा, साहित्य और कला आदि में प्रतिगामी विचार की सिक्रयता दिखाई देती है।

आजाद भारत में आधृतिकता-बोध को आत्मसात करने वाले अधिकांश साहि-

भारत में शीतयुद्ध के षडयंत्र का एक गम्भीर घातक परिणाम यह हुआ कि यहाँ के मध्यवर्मीय

ईमानदारी भी दाँव पर लग गयी। उसे पद, प्रतिष्ठा और घन के सुख-भोग ने जकड़ लिया। उसने विद्रोह और संघर्ष छोड़ दिया तथा पूँजीवादी प्रजातंत्र के रूपवाद और दौलीवाद को ग्रहण कर दिया। उसका जनजीवन से रिश्ता टूट गया, वह अपने अकेले-पन को कभी गौरवान्वित और कभी तिरस्कृत करने लगा। वह विशिष्ट घटना, विशिष्ट परिस्थिति और विशिष्ट स्थित के संदर्भ में अपनी सादृश्यता की, अपनी अस्मिता को, अपनी वियित की खोज करने लगा, वह एक फैनामिनालिस्ट जैसा हो गया। उसमें समाज के गुणात्मक विकास के द्वारा समग्र और संश्लिष्ट होते हुये प्रभावो की समभ और पकड़ समाप्त हो गयी।

जिस देश ने राजनीति को अपनी संस्कृति में उतारकर, अपनी दिनचर्या के उतार कर आजादी पायी थी और राष्ट्रीय मनोभाव की रचना की थी। जिस देश के राष्ट्रीय नेताओं ने गुलामों से मुक्त होने के लिये किसान, मजदूर, विद्यार्थी, वकील, कर्मचारी, सैनिक आदि सभी वर्गों से राजनीति में हिस्सेदारी का आह्वान किया था उसी देश में आजादी के बाद राजनीति को जनता के चितन और आचरण से दूर करने की कोशिश की गयी। इतना ही नहीं सामाजिक जीवन की अन्तः संगति को तोड़ने के लिये ज्ञान-विज्ञान के विषयों को अलग-अलग कर दिया गया। उन्हें सैद्धान्तिक फार्म् लों में बाँध दिया गया। विज्ञान को ज्ञान-मीमांसा से पृथक कर दिया गया। राजनीति-दृष्टि को अनावश्यक और हानिकर बताया जाने लगा। व्यक्तिवादी स्वायत्त्रता में राजनीति-विचार का महत्व नहीं होता क्योंकि राजनीति से व्यवस्था के प्रति तर्क और विश्लेषरण की क्षमता परिपक्य होती है, वस्तुपरक निर्णय लेने की निश्चयात्मकता आती है। इस तरह आजाद भारत में शीत युद्ध की विश्लिष्ट सांस्कृतिक भूमिका रही है।

इसीलिये भारत में आधुनिकीकरण की प्रक्रिया उतनी जनतांत्रिक नहीं रही है। आधुनिकता बोध व्यक्तिवादी गुणों वाला रहा है, भोगवाद को बढ़ावा देने वाला रहा है। इस आधुनिकता-बोध से सामाजिक मनुष्य की रचना नहीं हो सकती। इससे उद्योग-विज्ञान और तकनालाजी के वस्तुनिष्ठ सामाजिक संस्कार नहीं बन सकते। यह आधुनिकता-बोध विचारधारात्मक प्रतिबद्धता के विषद्ध है। इसमें व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकारों और प्राकृतिक स्वतन्त्रताओं को महत्व दिया जाता है। आधिक तथा राजनीतिक स्वतन्त्रताओं पर अंकुश लगाया गया है। इसके साथ ही संविधान मे स्वीकृत धर्म-निरपेक्षता को वैज्ञानिक ढंग से तथा यथार्थवादी ढंग से परिभाषित नहीं किया गया है। समाजवाद को राम-राज्यीय व्यवस्था के नाम से भारतीकृत कर दिया गया है। सलस्वरूप इस आधुनिकतानोष्ट से सामाजिक रचनात्मकता विखं- डित हुई है। गांव का उत्पादक कृठित हुआ है। आत्मपरायेपन का भाव पैदा हुआ है सफेद कालर संस्कृति मे रित्तकता आयी है वह प्रदर्भन प्रिय हो नयी है उसके

तथा समाज के जीवन का सारतत्व क्षीग़ हुआ है। इस आघुनिकता-बोध ने डार्विन और फायड की नस्लवादी प्राशिमनोवैज्ञानिक प्रकृत-इच्छाओं के अराजक और निरंकुश समार को विस्तृत किया है।

वाधुनिकीकरण और लोकतन्त्री प्रगति में एकष्ट्रपता होनी चाहिये थी। आधुनिकीकरण से उत्पादन-स्रोतों, सुजन-स्रोतों के विकास की गित तेज हुई, उनमें पिरवर्तन आया। इसी के अनुष्ट्रप जनता के जनवादी उद्देश्यों की पूर्ति में भी मखबूती
आनी चाहिये थी। हमारे देश में आधुनिकीकरण और जनवादी-जीवनमानों में कोई
तारतम्य दिखाई नहीं देता। हमने उपर स्पष्ट किया है कि किस तरह हिन्दी साहित्य
में शीत युद्ध का विचार सिक्रिय रहा है। शीत युद्ध की विचारधारा से भारत के
आधुनिकीकरण के जुड़ जाने का फल यह हुआ कि प्रजातान्त्रिक जीवन-मूल्य लड़्खड़ाने
लगे। सत्ता और जनता में विसंगति पैदा होने लगी, अबौद्धिकता को प्रश्रय मिलने
लगा। साहित्य पर इसका पहला प्रभाव तो यह पड़ा कि राष्ट्रीय आन्दोलन की जनवादी-संघर्षशीलता के अनुरूप जो साहित्यिक चेतना प्रगतिवादी आन्दोलन में मूर्तित
हुई थी, उसका गलत ढंग से विरोध किया गया। उसके ऐतिहासिक संदर्भों को तोडा
गया। उसकी अनिवार्यता और आवश्यकता को नकारा गया। उसके कथ्य और
उसकी कला पर आक्षेप किये गये। समाजवादी-विचारधारा को गैरजातीय, गैरप्रजातांत्रिक और अराष्ट्रीय कहा गया। उसे भारतीय दर्शन, धर्म और नीतिशास्त्र के
विद्ध बताया गया।

आधुनिकताबोध के तहत खड़ी बोली भाषा और साहित्य में प्रतिक्रियावादी, व्यक्तिवादी धारा का जबरदस्त प्रचार किया गया। बड़े घरानों के प्रेस ने साहित्य-कारों को खरीदना शुरू किया। साहित्य में गुटबाजी शुरू हुई। यही हालत लित-कलाओं और हिन्दी फिल्मों की भी रही है। आजादी के बाद हिन्दी फिल्मों में मृतप्राय सामन्तवादी सामाजिक सम्बन्धों की त्रासदी के साथ नवोदिन पूँजीवाद के मध्यमवर्गीय नायक-नायिकाओं के रोगांस की आशावादिता दिखाई देती है। नौशाद के शास्त्रीय-अर्थशास्त्रीय संगीत और दिलीप कुमार के अभिनय का सार सामन्तवादी सामाजिक रिश्तों की त्रासदी में दिखाई देता है। शंकर-जयिकशन का संगीत और राजकपूर के अभिनय का सार नवोदित पूँजीवादी-व्यक्तिवादी रोमांस की आशावादिता में दिखाई देता है।

यदि अज्ञेय की सम्पूर्ण रचनाओं के केन्द्र को पकड़ा जाए तो उसमें भारत के जनतान्त्रिक राष्ट्रीय आन्दोलन के विपरीत गुरा-धर्म वाला व्यक्तिबोध दिखाई देगा। अज्ञेय ने अहं की क्षरा-विभिष्ट बोधव्यता को संस्कारित किया है, उसे अलंकत किया है। उनकी रचनाओं में आधुनिक युग के आध्यात्मिक संकट की छाप तो है लेकिन उनको जन्तर्शब्द के आधार और नहीं है वे वस्तु सत्य को €0 }

आधूनिकताबोध की त्रासदी को प्रकट किया है। प्रयोगवाद के माध्यम से अज्ञेय ने विश्व-पंजीवाद के सांस्कृतिक सारतत्व को प्रभावपुर्ण कौशल के साथ प्रसारित किया है। अभेय ने भारत के सामाजिक-यथार्थ की वास्तविकता और सच्चाई को काट-काट कर व्यक्ति-धर्मी बनाया है। अहं के विद्रोह को आधुनिक परिवेश में स्थापित

अस्तित्ववादी-परिधान में अमूर्त ढंग से प्रकट करते हैं। उनकी दार्शनिकता पर छायावाद की छाप है। फिर भी, अज्ञेय प्रयोगवाद के सूत्रपाती रचनाकार हैं। उन्होंने

किया है। अज़ेय ने स्थान और स्थिति की तथा परिवेश की बौद्धिक-व्याख्या का सिल-सिला ग्रूरू किया जिसमें आत्मपरक तुष्टीकरण की अभिनव शैली का जन्म होता

है। अज्ञेय ने समाज में एक नागरिक की तरह रहते हुये भी उससे मुक्त होने की

दलीलें दी हैं। वे आत्माभिन्यंजना के पक्षघर रहे हैं-आत्म संप्रेषण के प्रवक्ता रहे है। आत्मबोध के अधिष्ठाता रहे हैं। अज्ञेय ने तार-सप्तक योजना से जनवादी-लोक-तन्त्री यथार्थवाद की द्वन्द्वात्मक गति पर रोक लगाई और इस तरह अप्रजातांत्रिक जीवन दर्शन की बुनियादों को मजबूत किया है। अजेय के कृतित्व में एक-अकेला-ही अपने लचूत्व और अपने विराद्त्व के साथ सुल-दुःख की क्रीड़ा करता है। अज्ञेय ने व्यक्ति

की क्रीडा कलाओं का दार्शनीकरएा भी किया है। इस तरह अज्ञेय ने खड़ी-बोली रचना को उसके इतिहास से, उसके समाज से तथा उसके समकालीन दायित्वों से अलग कर दिया । साहित्य में अज्ञेय और उनके स्कूल का योगदान प्रजातन्त्री चेतना के गूरण-त्मक विकास को अस्त-व्यस्त करने का रहा है। राष्ट्रीय संघर्ष और आजादी के

मुल्यों के विपरीत अज्ञेय का कर्जुत्व अराष्ट्रीय सा लगता है। वे व्यक्ति के रूप मे वस्धैवकूट्रम्बकम् की ऊँचाइयों को तो खूते हैं लेकिन एक सामाजिक के और एक नाग-रिक के रूप में राष्ट्रीय-जीवन के तथा अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों के निर्धारकों तक नही पहुँच पाते हैं। उनकी रचनाओं में सामाजिक और नागरिक सम्बन्धों से प्रक्त होने की

अवस्थाओं को चित्रित किया गया है। यहीं से वे रहस्यवाद की कक्षा तक पहुँचते है। यही है उनके 'अपने-अपने अजनबी' का निर्वासित संसार और यही है मत्यू की प्रामा-िंगक बोधव्यता को पहचान लेने के बाद की निर्वेयिक्तिक तार्किकता-जिसके बल पर अज्ञेय 'सन्नाटा बुनते' रहे हैं। सोशल उँमाक्रेटिज्म का विचारदर्शन और हिन्दी रचना-आजादी के बाद

भारत की प्रजातान्त्रिक राजनीति में पुराने रजवाड़ों, रियासतदारों, नव-धनाढ्यों तथा प्जीवादी महत्वाकांक्षाओं से पुरित मध्य वर्ग का प्रभाव बढ़ता गया है। इन्हीं के प्रभाव-गूटों की लाबी में लोकसभा तथा विधान-सभाओं के चुनाव होते रहे हैं। फल-स्परूप राजसत्ता और जनता में अन्तर्निरोध बढ़ता गया है। यह अन्तर्निरोध देश

को संस्कृति में स्पष्ट दिसाई देता है साहित्य और कला में स्पष्ट दिसाई देता है ।

खडी बोली हिन्दी रचना में लोकतंत्री सारतत्व]

जनता धोरे-धीरे अराजनीतिक होने लगती है। उसकी हिस्सेदारी का मूल्य गिरने लगता है। वह महत्वहीन होने लगती है और भीड़ में, विद्रोही समूहों के रूप में अराजक आचरण करने लगती है। उसकी राजनीतिक-आर्थिक, सामाजिक आव- श्यकतार्ये और महत्वाकांक्षायें क्षीण होने लगती हैं। वह अपनी संस्कृति से विलग होने लगती है। देश भर में राजसत्ता और कातून; जनता और न्याय में कोई संगति नही रह जाती है। फलस्वरूप, जीवनदर्शन में अवौद्धिकता और अनुशासनहीनता आने लगती है। इस बढ़ती हुई अवौद्धिकता के कारण सभी प्रकार की नैतिकताओं, मान्य-ताओं में गिरावट आयी और अर्थहीनता का वातावरण पैदा हुआ। ऐसी हालत में स्वार्थों की राजनीति और भ्रष्टाचार को बढ़ावा मिला। चारों तरफ उदासीनता, तदस्थता, निरमेक्षता का भाव दिखाई देने लगा। जनता के साथ दलाली की जाने लगी। शासनतन्त्र गडमड हो गया। इजारेदारी मजबूत होती गयी, जनता शोषण से दबती और पिसती गयी।

आजादी के पहले और कुछ दिनों बाद तक 'प्रगतिशील' वे लोग ये जो मार्क्स-बाटी-वर्ग संघर्ष के द्वारा जनता की समस्याओं को वैज्ञानिक ढंग से सुलफाना बाहते थे। शोषरा की व्यवस्था को बदलना चाहते थे। इन्द्रात्मक भौतिकवादी दर्शन के आधार पर ये प्रगतिशील भारतीय प्रजातन्त्र में जनवादी संघर्ष को प्राथिमकता देते थे। तथा सामूहिक श्रम की संगठित-संस्कृति के द्वारा जनता-जनार्दन के जीवन-मान को उठाना बाहते थे। समूचे समाज की उत्पादक-शक्ति; सुजन-शक्ति के गुसात्मक विकास के द्वारा नई संस्कृति का आदर्श संजोये थे। लेकिन दुर्भाग्य से 'प्रगतिशील' उन लोगों को कहा जाने लगा जो व्यक्तिवादी संस्कारों के ये तथा पूँजीवादी अर्थ-व्यवस्था में सुधारों के पक्षवर थे। इस तरह रजवाड़ों-रियासदारों के पढ़े-लिखे लोग प्रगतिशील हो गये । मध्यवर्ग का पढ़ा-लिखा सुविधा-प्राप्त व्यक्ति प्रगतिशील हो गया । अब आजाद भारत में सोशल-डैमाक्रोट को प्रगतिशील कहा जाने लगा । इस सोशल डेमाक्रेटिज्म की प्रगतिशीलता के दो रूप थे। एक में प० नेहरू की राजसत्ता से जुड़े तथा उसके प्रशंसक प्रगतिशील थे। इसरे प्रकार के प्रगतिशील लोहिया के समाजवाद से जुड़े थे। वैसे डाँ० लोहिया पुराने कांग्रेसी थे, आजादी के बाद विरोध में आ गये थे । दोनों के राजनीति-दर्शनों पर अनुभवनाद और प्रत्यक्षप्रमाराबाद की छाप थी। नेहरू जी अधिक प्रैग्मैटिक थे। वे रूस की समाजवादी क्रान्ति से प्रभावित थे। पंo नेहरू की कार्यप्रणाली के सामने डा० लोहिया कोरे सिद्धान्तकार बनकर रह गये। नेहरू की औद्योगिक-नीति के सामने डॉ॰ लोहिया उत्तर गांघी युग के बौद्धिक बनकर रहंगये।

डा० लोहिया अर्थशास्त्र के पंडित होकर भी वर्ग के विज्ञान को नहीं समभ्य पाये और वर्गा के मनोविज्ञान की दलीलें देते रहे। उन्होंने राजनीति और अर्थ-शास्त्र को वर्गों के ऐतिहासिक-विकास से जोड़ने का प्रयत्न किया था। इसीलिये वे सम्प्रदाय निरपेक्षता के भौतिकवादी तर्क को स्वीकार नहीं कर सके। वे दीर्घकाल तक भारत की राजनीति में रहे लेकिन अन्तर्राष्ट्रीय राजनीत्यार्थिकी के दबावों को समफाने में बहुत कामयाब नहीं हुये। वे भारत में लगी विदेशी पूँजी के मूल्याकन में बहुत सफल नहीं हुये। उनके आँकड़ों में इकन्नी-दुहन्नी-चौहन्नी और रुपया तथा हल्दी, मिर्च, नमक, धनिया की गणित मिलती है। इसी के हिसाब से वे भारतीय गरीबी का लेखा-जोखा करते थे और अपने को गरीबों का हमदर्द समभते थे। इसी तरह से उन्होंने गरीबी के पाताल तथा अमीरी के आकाश का मेद निरूपण किया था। फिर भी, डाँ० लोहिया नेहरू जी की तरह ईमानदार और प्रसर बुद्धि वाले थे। भारतीय पूंजीवाद ने दोनों की ईमानदारी का दोहनं किया और दोनों की बौद्धिक प्रखरता को अपने अनुकूल बनाया। आजादी के बाद की भारतीय राजनीति में दोनो का गहरा प्रभाव दिखाई देता है।

भारत के प्रजातन्त्री जीवन दर्शन में प्रैमैटिज्म का सारतत्व मिलता है। इसीलिये उसके आवरण में अन्तर्विरोधों का संघर्ष तथा विभिन्न अयवयों में ऐक्य की भावना एक साथ मिलती है, अन्तर्विरोधों के मध्य एकता और समन्वयात्मकता मिलती है तथा उद्देश्य की भूमिका पर राम-राज्यीय व्यवस्था (Welfare State) का मिथक और पूंजी केन्द्रित व्यक्तिवाद की प्रगतिशील सामाजिकता दिखाई देती है। इस तरह की प्रगतिशीलता रोमान्टिक-यथार्थवाद से अभिभूत होती है। समाजवाद के भारतीयकरण की यही रूपरेखा है। इसी के आधार पर राजनीति में नेहरू और लोहिया-पंथ सिक्रय रहे हैं। स्वातंत्र्योत्तर हिन्दी रचना में नेहरू और लोहिया के विचारदर्शन की छाप मिलती है।

नये भारत के निर्माण के अनुकूल नई रचना का प्रादुर्भाव होता है। अब प्रयोगवाद के स्थान पर नई किवता, नई कहाती, नई समीक्षा आदि का चलन बढ जाता है। साहित्य जगत में बड़े-बड़े बुद्धिवादी रचनाकारों, समीक्षकों का दबदबा बढ़ने लगता है। अजेय भी शान्त भाव से इस नये रचना-परिवेश में खिसक आते है। दूसरे तथा तीसरे तारसप्तकों में अपनी पूर्व-मान्यताओं को कुछ बदलते हुये प्रविनिद्ध हो जाते हैं। अब अजेय को सोशल डैमाक्रेट्स की संगति मिल जाती है। लेकिन उनका आचार्यत्व छिन जाता है। वे प्रतिनिधि और प्रवर्त्तक नहीं रह जाते हैं। हिन्दी साहित्य में यह समय आंचिलकता के आन्दोलन का है, नई किवता के आन्दोलन का है। इलाहाबाद, बनारस और दिल्लो तथा बाद में भोपाल में नई रचना के काव्यशास्त्र पर शास्त्रार्थ होने लगते हैं। रघुवंश, जगदीश गुप्त, विजय देवनारायण साही, लक्ष्मीकांत वर्मा, कुवरनारायण, शिवप्राद सिंह, सर्वेश्वर दयाल सक्सेना, रघुबीर सहाय, श्रीकांत वर्मा, कुमलेश, मलयज, श्रीराम शर्मा और अशोक बाजपेयी आदि की सिंक्रयता से साहित्य में "दिक्षता चमकने लगती है। साहित्य में आतिशवाजी छुदने लगती है।



ि ६३

सड़ी बोली हिन्दी रचना में लोकतंत्री सारतत्व]

इन सभी ने भाषा-संवेदना और रचना के कथ्य को नव्य-स्वच्छंदताबादी भगिमा प्रदान की। संकीर्ण अर्थ में इसे अन्तश्चेतनामूलक यथार्थवाद की संज्ञा भी दी जा सकती है। इन्होंने कभी तो अपनी परिस्थित और परिवेश को संश्लिष्ट अर्थ मे

त्रा सकता ह । इन्हान कभा ता अपना पारास्थात आर पारवण का साक्लब्ट अथ मे इत्पायित किया है तो कभी परिस्थिति और परिवेश के विरुद्ध आक्रोण व्यक्त किया है, तो कभी उसका तार्किक विश्लेषणा कर उसमें अपनी निजी स्थिति का अनुमान लगाया

है। ये सभी रचनाकार छायावादी-आत्मवाद-रहस्यवाद के विरुद्ध हैं। ये आधुनिक उद्योग-विज्ञान-तकनालाजी के विरुद्ध नहीं है लेकिन ये व्यक्ति की तार्किक-सार्थकता को प्राथमिकता देते हैं। इसीलिये ऐसे रचनाकार व्यक्ति और उसके व्यक्ति को विश्वित

को प्राथमिकता देते हैं। इसीलिये ऐसे रचनाकार व्यक्ति और उसके व्यक्ति को विशिष्ट-भौतिक परिवेश की समग्र-संस्कृति का उपजीव्य नहीं मानते। वे व्यक्ति के परिवेश की ऐतिहासिक वस्तुवादी सत्ता का विरोध करते हैं। ये रचनाकार परावर्तन के

का एतिह।।सक पस्तुपादा सत्ता का ।पराय करत ह । य रचनाकार परायतन क सिद्धान्त को नहीं मानते । समूचे समाज के संदर्भ में मनुष्य की अन्तश्चेतना के गूर्गात्मक विकास को महत्व नहीं देते । ये तो समाज को, घटनाओं को स्वतन्त्र ईका-

इयो में बाँटकर देखते हैं और उसमें व्यक्तित्व अर्जन की परिस्थितियों को खोजते हैं। इनकी बौद्धिकता और तर्क स्वतःस्पूर्त होते हैं। इसीलिये इनमें अतिरिक्त आक्रोष और उत्तेजन भी मिलता है तथा अतिरिक्त शालीनता और गम्भीरता भी मिलती है।

ये कुल मिलाकर स्वतःस्फूर्त तर्क के अनुसंधित्सु हैं। इसीलिये इनकी रचनाओं और समीक्षाओं में आत्मपरक निष्ठा, विश्वास और प्रामािशकता पर विशेष आग्रह रहता है। इनके इतिहास-दर्शन में बौद्धिक ग्लैमर मिलता है, वह निजी उमंगों से विभूषित होता

है। ये सरोकारों और कर्त्तव्यों की चर्चा करते हैं लेकिन तटस्थता और उदासीनता को हमेशा बुरा नहीं मानते। ये सृजनकर्त्ता के रूप में, सृजनवस्तु के निर्देशक के रूप मे तथा मूल्य-निर्णायक के रूप में हरदम एकरस नहीं होते। समय और स्थान के

अनुरूप तीनों ही स्तरों पर इनमें मतभेद भी मिल जाते हैं। वैयक्तिक महत्वाकांक्षाओं के कारण इनके लेखन में बड़बोलापन और कभी उचक्कापन भी मिलता है। ये अतिश्रय आवेग और व्यक्तिविद्रोह के रचनाकार हैं।

ये विचार-संवेदन के रचनाकार हैं जो निजी चेतना के निर्णय को प्रामाणिक मानते हैं। वे किसी वाह्यानुशासन की प्रतिबद्धता में विश्वास नहीं करते । प्रतिबद्धता से इनका आत्मस्वातन्त्र्य स्खिलित होने लगता है। इसीलिये वे किसी भी घटना के सत्य का ऐइसास करते हुये, उसकी प्रामाणिकता खोजते हुये अपनी तात्कालिक प्रतिक्रियाओं को प्राथमिकता देते हैं। हर प्रकार के विकल्प में स्वतन्त्र रहने का उद्देश्य ही इनका अभीष्ट होता है। इस प्रकार ये सभी अन्तरात्मा की बौद्धिक-पुकार के रचनाकार हैं। इनके

होता है । इस प्रकार ये सभी अन्तरात्मा की बौद्धिक-पुकार के रचनाकार हैं । इनके इतिहास-बोध में क्षण और मूड के सघन दबावों से, स्वतन्त्र घटनाओं, संदर्भों, हृष्टांतों के स्वायत्त आकार बनते हैं जिनके घटित होने और यथार्थ होने का कारण भी परस्पर के नियमों के आधीन नहीं होता इन रचनाकारों ने आज के

मुद्रा के

इस विश्वं खल और अनैतिक युग में आन्तरिक एकालाप को पकड़ने की कोशिश की है।" (मछली घर) लेकिन इस आन्तरिक एकालाप में परम्परावादी दर्शन और ज्ञानान्तीत, भावातीत दणाओं का कोई स्थान नहीं होता, उसके पूर्वकित्पत आकारों का महत्व नहीं होता फिर भी उसकी अभिन्यंजना में आद्यरूपों, पुरा-मिथकों, प्रतीकों का बाहुस्य होता है। इन रचनाकारों ने संवेद्य-वस्तु की वास्तविक स्थिति को निर्धारित करने वाली वाह्यांतरिक संगति को नहीं समभा है। इसीलिये इनकी रचनात्मक संभावनाये अस्पब्द और चंचल होती हैं। इनकी शिल्प और वस्तु व्यवहारवादियों जैसी लगती है, वह काफी तुर्श और तेवरवाली होती है।

इन रचनाकारों की मान्यता है कि "विचार तत्व इतिहास की विकासवादी परम्परा से पैदा होता है और उसी प्रक्रिया में परिपक्व होता है।" इतिहास में मनुष्य और प्रकृति का संघर्ष ही नहीं मिलता बिल्क दोनों में मैत्रीभाव भी मिलता है। इनका कहना है कि मनुष्यता कुल मिलाकर "बुद्धि के निरन्तर विकास का परिग्णाम है।" और इन्द्रियानुभववादी विश्वासों से मनुष्य के यथार्थ जगत की सुष्टि होती है। इनके सांस्कृतिक आदर्शों में डार्बिनवाद तथा प्रकृतिवाद की अनेक विशेषतायें मिलती हैं। वे डार्बिनवादो मानववाद के रचनाकार हैं।

सामाजिक प्रजातन्त्री चेतना का रचनाकार शब्द-सजग और माध्यम-सजग होता है। लेकिन ये शब्द और अर्थ के विकासवादी नियमों को महत्व देते हैं। ये स्वभाव से प्रयोगधर्मी होते हैं। इनके विचारदर्शन में नाना प्रकार के गुणों, धर्मों को समन्वयात्मकता मिलती है। ये अधिकतम मनोवृत्तियों के सामंजस्य की कला में निपुण होते हैं। ये स्वतःस्फूर्त समब्दिवादी चेतना के मार्गदर्शक होते हैं। इनमें परिवर्तन, क्रिया-शीलता तथा गतिशीलता का प्रबुद्ध और उच्चाकांक्षी मनोभानों का रूपायन होता है।

(ऊपर के तीन परिच्छेदों के कुछ मुद्दे इन्साइक्लोपीडिया-सोशल साइन्स, जिल्द, ग्यारह-बारह के पोजैटिबिज़्म-प्रीग्मैटिज़्म से लिये गये है।)

राजनीति में सोशल हैं माफ्रेट्स की भूमिका बेहद अनिश्चयात्मक रही हैं। ये चौंकने और चौंकाने वाली राजनीति में भी विश्वास करते हैं। आवश्यकता और स्व-तन्त्रता के संदभौं में इन्होंने न्याय की अनुभववादी पद्धित को स्वीकार किया है। इसीलिए जन-संघर्ष के यथार्थ प्रश्नों को नहीं समक्त पाते, जनता के साथ साभेदारी नहीं कर पाते तथा स्वचेतना को जनता की सामूहिक चेतना में विलीन नहीं कर पाते—वे सादृश्यता की तलाश में रहते हैं। इसिलिए जनता का यथार्थ उन्हें निम्न स्तर का लगता है। ये वर्गरहित होने में नहीं बल्कि "बिरादरी के कुलों और महाकुलों" में विश्वास करते हैं। साहित्य के क्षेत्र में इनकी अराजकता के नमूने मिलते हैं। उन्होंने बौद्धिक उत्पात मचाया है। कविता और कहानी में श्रीकांत वर्मा क्या आसीवादी राजनीतिक

नहीं दिसाई देते ? उनकी रक्ना मे वह का विस्फोट होता है।

सहज-भाव का विद्रपीकरणा और सांस्कृतिक-तत्व की उपहासास्पद अभिव्यक्ति कोई कला नहीं होती । इसे मध्यवर्गीय मानसिकता वाले एक भरे-पूरे व्यक्ति की मनुष्य को दी गई गाली कहा जा सकता है। राजनीति के प्रति फूहड़ बनकर उसकी विसंगति के चित्र बनाना, जीवन के निषेध का ही एक आयाम है, जो घातक होता है। दीर्घकाल तक राजनीतिक पत्रकारिता में रहकर भी उन्होंने किस तरह का अनुभव ग्रहण किया है ? उनकी रचनाओं से स्पष्ट होने लगता है। कार्टून बनकर और जनता की कार्टून बनाकर कुछ, हासिल नहीं किया जा सकता। विजय देवनारायण साही के चिन्तन में तथा उनकी कविताओं में उच्चाशयी अहंकार की प्रशस्ति दिखाई देती है। साही ने आस्थावान बौद्धिक होने का पोज दिया है। इसमें कोई शक्त नहीं कि उनके अनावश्यक गाम्भीर्य में लालित्य छलकता है। शिवप्रसाद सिंह की परिएाति अरक्ति वोज और अस्तित्ववाद में होती है। हालांकि "अलग-अलग वैतरणी" की वस्तुदृष्टि के आधार पर लगता था शिवप्रसाद सिंह को जनता के यथार्थ की गहरी समभ है, वे जनता से दूर नहीं हैं, उसके साथ हैं लेकिन "गली आगे मुड़ती है" में वे जाज संगीत बजाने लगते हैं - कुछ, सिनेमाई से हो जाते हैं। लक्ष्मीकांत वर्मा ने सोशल डैमाक्रेंटिडम के साहित्य सिद्धान्तों को सँवारने-सुधारने का बीड़ा उठाया था। लेकिन नई कविता के प्रतिमान में धूआं छोड़ने लगे । वे साहित्यशास्त्र के तांत्रिक बन गये। प्रतिमानों के मंत्र बनाने लगे। उनमें ज्ञान और अहं के आत्मपरक चक्रवात का आलोड़न-विलोड़न दिखाई देता है । लक्ष्मीकांत वर्मा सर्वाधिक अस्पष्ट और गुह्य-विचारों के रचनाकार रहे हैं । "अतुकांत" में अन्तर्विरोधों में सामंजस्य की कला को रचा गया है। "खाली-कुर्सी की आत्मा'' उपन्यास में आधुनिक परिवेश के खोखलेपन की त्रासदी को स्पष्ट किया गया है। लक्ष्मीकांत वर्मा रिक्तता-अर्थहीनता के बोघ से पीड़ित हैं वे हर क्षण नियति-त्रासदी की बीद्धिक व्याख्या करते हैं और आघुनिक मनुष्य को अभिशत मानते हैं। लक्ष्मीकात वर्मा ने आधुनिकताबोध को मूर्तिमान करने वाले मुहावरे रचे हैं—वे नई रैथारिक के पक्ष में दलीलों पर दलीलों दे सकते हैं। नई रचना का रूपवाद उनकी सीमा बनकर रह गया है। जगदीश गुप्त प्राग्ऐतिहासिक-बोध के रोमांटिक-छविकार या चित्रकार है। वे रीतिकाल विशेषज्ञ हैं। उन्हें रस की शैली वैज्ञानिक काव्य धारए। का प्रस्तोता कहा जा सकता है। वे नई कविता के रूपवाद्र के मीमांसक रहे हैं। आधुनिक सांस्कृतिक परिवेश के बदलते हुए रूपों और रंगों की गहरी समक और चालाक़ पकड़ अशोक

बाजपेयी की है। सोशल-डैमाक्रेटिजम की संस्कृति का सारतत्व अशोक बाजपेयी की समीक्षाओं में मिलता है। अशोक के चिन्तन में ख़ुलापन है वे अपने संस्कृति-बोध को होशियारी के साथ उचित और फ़स्री आयामों तक सं वा सकते हैं इनकी सभीका

उनमें अस्वीकृतियों का दर्प है। रघुवीर सहाय की समकालीनता का केन्द्रीय विचार ही गायब है, उनमें बहुलवादी सनक और 'खास क़िस्म की जिद्द' और फूहड़पन मिलता है। दृष्टि विकासमान है, रूपवादी पूर्वाग्रहों से जकड़ी नहीं है। उनके लेखन में व्यवस्था और संतुलन है। वे पढ़े-लिखे और गुने हुए समीक्षक हैं। उसकी लेखन पद्धति और वस्त्र में अंतरंग कोटि की एकरसता है। वे अपनी समीक्षा में आधुनिक राजनीति का स्पर्श करते हैं और तुरन्त ही कला तथा भाषा के प्रसंगों में आगे बढ़ जाते हैं। कोई भी नव-वामपंथी उन्हें अपनी बिरादरी का मान सकता है। वैसे अशोक बाजपेयी ने यूग और समाज के संदर्भ में व्यक्तिवाद को गौरवान्वित किया है। उन्हें युवा तुर्क-साहित्य समीक्षक कहा जा सकता है। इस बिरादरी के रचनाकारों में सर्वेश्वर दयाल की स्थिति कुछ भिन्न प्रकार की है। सर्वेश्वर के रचना-चिंतन में भारत के लोकजीवन की सामा-जिक स्वतन्त्रता के लिए फ़िक्र है। सर्वेश्वर ने आजादी के बाद की सामाजिक, आधिक और राजनीतिक विषमताओं को समका है। उनका अपना एक विशद विजन है लेकिन सामाजिक संरचना और व्यवस्था के प्रति वैज्ञानिक तर्क के अभाव ने उनकी अर्न्तदृष्ट को कबुतरसानों में विभक्त कर दिया है। वे व्यक्ति और संस्थान, व्यक्ति और प्रतिष्ठान अर्थात् व्यक्ति और उसके परिवेश को आमने-सामने कर देते हैं । उनका व्यक्ति आंचलित परिवृत्त की चेतन इकाई बनकर रह जाता है। उसके आगे अपनी स्थिति और महत्ता को प्रतिपादित नहीं कर पाता। कविता, कहानियों की अपेक्षा "बकरी" नाटक में उनकी रचना व्यंग्य अधिक ठोस और यथार्थनादी है।

द्वन्द्वात्मक-नियमों से अपरिचित होने के कारण अथवा उनकी अवहेलना के कारण इन सभी सोशल-डैमाक्रेट्स के रचनात्मक तर्क कुछ दूरी तक बढ़कर ठहर जाते हैं, स्थिर हो जाते हैं। उनकी स्थापनायें यांत्रिक सी होने लगती हैं जिन्हें वे अन्तिम सत्य मान लेते हैं। ये संपिलष्टता और समग्रता का भेद नहीं कर पाते। ये वस्तु की अपेक्षा रूप को प्राथमिकता देते हैं लेकिन दोनों की अंतरंग प्रगतिमानता को नहीं मानते। वस्तु के निरन्तर सुजनशील होने और उसमें अगिरात सम्भावनाओं के उस द्वन्द्वात्मक नियम को भूल जाते हैं जिसमें मनुष्य अपने भौतिक परिवेश के साथ सघर्ष करता हुआ, निरन्तर नवीनता को ग्रहण करता हुआ, अपने यथार्थ को रचता हुआ, एक समग्र विश्वदृष्टि को उपलब्ध करता है। इसी प्रक्रिया से वह अपने संस्कारों को अजित करता है।

डाविन के ऐतिहासिक विकासवाद तथा कार्लमार्क्स के ऐतिहासिक भौतिकवाद के वैज्ञानिक नियम में कोई संगित नहीं हैं। डाविन ने सीधे जंगल से या प्रकृति से मनुष्यता को पैदा किया है और उसके विकासवाद की कल्पना की है। कार्लमार्क्स के मनुष्य और प्रकृति के संघर्ष से अर्थात् सामूहिक कर्म के नियमों से मानवीय इतिहास को, संस्कृति और मनुष्यता को विश्लेषित और मूल्यांकित किया है। यहाँ डाविन की आकस्मिकताओं और नैसर्गिकताओं का स्थान नहीं है यहाँ तो आवश्यकताओं और अिन्यार्मताओं का महत्व है यहाँ को प्रक्रिया का नहीं

23 }

बिल्क आर्थिक-सामाजिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए किये गये श्रम का महत्व है। क्या यह सत्य नहीं है कि डार्विन के मार्ग से मनुष्य ने अध्यात्म को खोया है, नैतिकता को आरोपित माना है? क्या डार्विनवाद ने ईसाई-धर्म-दर्शन के मर्म पर चोट नहीं की? मार्क्सवाद ने नैतिकता को जीवन के वस्तुनिष्ठ वैज्ञानिक नियमों के आचरएा का आधार दिया है। मार्क्सवाद ने विज्ञान, टेक्नालॉंगी और बौद्योगिक विकास के नैरन्तर्य्य में जिस सामाजिक-मनुष्य की धारणा को ठोस आवार दिया है, क्या उसमें मानवीय अध्यात्म की विभूतियां नहीं हैं? अध्यात्मक को मानवमात्र के जीवन में प्रवाहित होने दो, उसे डाग्मा मत बनने दो। मानवमात्र की संगठित क्रियाशक्ति ही मानवीय नेतना है, उसे पृथक् मत करो—दुकड़ों में विभक्त मत करो—मार्क्सवाद की उपलब्धियों को छोटा करके मत आँको, मनुष्यता का भविष्य उसी में है।

मार्क्सवाद तो विज्ञान-तकनालाँ जी के युग के मनुष्य का नैतिक अनुशासन है, उसमें मनुष्यता का उद्देश्य स्पष्ट होता है। यदि धर्म का अर्थ वही है जिससे मानवीय शोषण का उदात्तीकरण हुआ है या मनुष्यता आत्मनिर्वासित हुई है और मनुष्य के नियम-कर्म के प्रति बेखबरी का भाव पैदा हुआ है तो विज्ञान के युग में धर्म अपनी गुणात्मक विशेषताओं के साथ हीन और दिमत हो चुका है। अतः विकल्प के रूप मे मार्क्सवादी नैतिकता है। अभी भी समय है कि भारतीय समाज को रचनात्मक शिक्षण दिया आये? विज्ञान की समाजवादी-संस्कृति के गुग्णों को समभाया जाये। इसी मार्ग से भारत के सांस्कृतिक पिछड़ेपन को तथा उसकी अहंकारमयी हेकड़ी को दूर किया जा सकता है।

डाविनवादी जूलियन हक्सले ने मानववाद पर कई कितावें लिखी है। उसने मनुष्य की नैतिक समस्याओं पर भी विचार किया है। विज्ञान युग के, मशीन युग के सदर्भ में मानवीय भिवष्य की चिन्ता भी की है। जूलियन हक्सले ने नस्लवादी, सम्य-दायवादी आनुवांशिक प्रभावों को रक्षा करते हुए भी सामाजिक नैतिकता को क्रमबद्ध विकास की कसौटी पर कसा है। उसने विकासवाद की इन्द्रात्मकता का नियम बनाया है जिसमें इतिहास, समाज और व्यक्ति के सम्बन्धों को स्पष्ट किया गया है। उसने नैतिक-विकास को चार अलग-अलग लक्ष्यों में रेखांकित किया है। राजनीतिक, व्याव-हारिक, बौद्धिक या मनोवैज्ञानिक और आध्यात्मिक क्षेत्रों में मनुष्य ने अपनी प्राकृतिक विभूतियों को अनुकूल बनाया है। जूलियन हक्सले ने क्वालीटेटिव मैकेनिज्म के सिद्धान्त से सम्यता में उत्पन्न संकटों का तथा उनसे उवरने का व्यौरा पेश किया है। * ''नई किवाल' अंक-सात में आधुनिकता: स्वष्ट्य और प्रयोजन पर जो बहस चलाई गई है तथा जगदीश गुप्त और लक्ष्मीकांत वर्मा ने समप-समय पर मानवाद पर जो विचार प्रकट

^{*}Julian Huxley: Evolution and Ethics, page 227.

किये हैं उन सभी पर डार्विनवादी जूलियन हक्सले के मानसवाद की छाप स्पष्ट दिलाई देती है। इस तरह हिन्दी के अधिकांश सोशल-डैमोक्रेट्स डार्विन के बौद्धिक हैं। वे जुलियन हक्सले के स्वयंसेवक है। इनमें प्रजातन्त्री-विचारधारा के विद्रुप मिलते हैं।

इन सभी ने खूब पढ़ा-लिखा है। किताबों का मंथन किया है। अपने विशिष्ट जान और स्वानुभव के आधार फेंटा लगाया है कि अहंकार के भाग पैदा होने लगते हैं। ये सभी इन भागों की मौलिकता में आस्था रखते हैं; उन्हें प्रामाणिक मानते हैं। ऐसे रचनाकार अपने निजी अन्तिविरोधों के जहर से अभिशस है जो तड़पने का विचारोत्तेजन कहते हैं। इन्होंने रचनात्मक अपव्यय किया है। ये सभी अन्वेषक हैं, प्रयोक्ता हैं तथा प्रतिमान निर्माता हैं। अज्ञेय ने तीनों "तारसप्तकों" में जिन-जिन सैद्धान्तिक मुद्दों को उठाया है उनकी व्याख्या-समीक्षा इन सभी नये रचनाकार-आचार्यों ने की है। इलाहाबाद का "परिमल स्कूल" इस कार्य में अग्रणी रहा है।

मानवधर्मिता को आधुनिकता का आनुषंगिक पहलू मानते हुये प्रथम तारसप्तक में अज्ञेय ने प्रयोगवाद की बुनियाद हाली थी। प्रथम तारसप्तक के समवयस्क किवयों को सैद्धान्तिक आधारों से नकारना किन या इसलिये अज्ञेय एक योजनाकार के रूप में बोलते हैं। वे रामविलास अर्मा, मुक्तिबोध और नेमिचंद्र जैन के सामने सिद्धान्तों को बघारने का साहस नहीं कर पाते। इसीलिये किन को अन्वेषक, प्रयोक्ता भर कह पाते हैं। अज्ञेय उक्त तीनों रचनाकारों के परिप्रेक्ष्य से परिचित थे। उन्हें भारतभूषण अप्रवाल के वस्तुपक्ष की, भी जानकारी थी। लेकिन दूसरे और तीसरे तारसप्तकों में अज्ञेय आचार्य बन जाते हैं। वे योजनाकार की सीढ़ी से चढ़कर सिद्धान्तकार की मंजिल तक पहुँच जाते हैं।

दूसरे सप्तक की भूमिका में परम्परा और नवीनता पर, प्रतिमान और मूल्यों पर, साधारणीकरण और सम्प्रेषणा पर, रसतत्व और बौद्धिकता पर, अर्थतत्व और ध्विनतत्व पर, सार्थकता और प्रभावपक्ष पर, माध्यम और अर्थ की प्रतिपत्ति पर, वस्तु-सत्य और व्यक्तिसत्य पर, प्रासंगिकता और समकालीनता पर तथा संभावना और उप-लब्धि पर चिंतन करते हैं। तीसरे समक की भूमिका में अर्जेय ने नई रचना के काव्य शास्त्र को और प्रशस्त किया है। उसे युग और समाज के संदर्भ दे दिये हैं। नई रचना और नये रचनाकार की शक्त को बनाये रखने पर जोर दिया है। नई परिस्थिति के स्वायत्तीकरण की समस्या और बुद्धिव्यापार के द्वारा नई कविता को समक्षने की प्रेरणा दी है। नई कविता का अपने पाठक के और स्वयं के प्रति उत्तरदायित्व हैं, इसे स्पष्ट किया है। नई-कविता को ''काल की प्रतिनिधि और उत्तरदायी रचना प्रवृत्ति'' कहा है, वह ''समकालीनता को ठीक-ठीक प्रतिविध्वित करना'' चाहती है—इसलिए अर्जेय ने कवियों को एक दूसरे के आलोचक बनने पर आग्रह किया है। उन्होंने कहा है

छोटे छोटे प्रयास आस्या की घोषणा करते हैं वे एक अनित के सक्षरा हैं और मूल्य-

बान की उपेक्षा न हो, इसके लिए चिन्ता प्रकट करते हैं।" तीसरे सप्तक में विषय और वस्तु का भेद किया है। नवीनता और मौलिकता में भेद किया है। वे संवेदनतीवता और अनुभव की परिपक्वता को समक्तते हैं। तीसरे सप्तक में वे भाषा पर भी बोलते हैं—प्रयोगशीलता को भाषा का प्रयम-आयाम मानते हैं। प्रत्येक शब्द के अपने वाच्यार्थ, अपनी लक्षणायें और अपनी व्यंजनायें होती हैं। अन्नेय ने शब्द के प्रति नई मानववादी दृष्टि की वकालत की है। यहाँ उन्होंने सम्प्रेषण के साधन और तत्र की पड़ताल पर जोर दिया है तथा व्यक्ति-वैचित्र्य' की गुंजाइश पर ध्यान दिया है। इस तरह अन्नेय ने दूसरे और तीसरे तार-सप्तकों में सामाजिक-यथार्थ, वैज्ञानिक-नखरिये और प्रजानतांत्रिक जीवन मुल्यों के विरुद्ध जिहाद बोल दी थी।

इतिहास-तत्व और यथार्थवाद को नकार कर जिस समकालीनता और बुद्धितत्व की वकालत अज्ञेय ने की तथा स्वतःस्फूर्त व्यक्ति सत्य के अन्वेषण्-सम्प्रेपण् की जो चर्चा अज्ञेय ने चलाई उसका सारतत्व अप्रजातात्रिक है। अज्ञेय की रचना-संस्कृति की कोई नागरिकता नहीं है। अज्ञेय ने आधुनिकताबोध को एक उपभोक्ता की हैसियत से प्रहृण् किया, उसे अपनी निजी प्रतिभा को कीमत से खरीदा। खरीदे हुए माल पर दूसरे के सरोकारों का कोई प्रश्न ही नहीं उठता। दूसरे और तीसरे तारसप्तकों के द्वारा अज्ञेय ने साहित्य और संस्कृति में तटस्थतावादी, निरपंक्षतावादी दृष्टिकोण् को बढ़ावा दिया और चालाकी तथा कौणल के साथ शीत-युद्ध को रणनीति को रचना-संस्कृति में उत्तर दिया।

परिमल स्कूल के आचार्यों ने मुख्य रूप से लक्ष्मीकांत वर्मा, डॉ॰ रचुतंश और जगदीश गुप्त ने अज्ञेय के द्वारा उठाय गये प्रश्नों की व्याख्यायों की हैं, उन्हें बढ़ा-चढ़ा कर प्रस्तुत किया है। अज्ञेय ने सूत्र रचे हैं, इन सभी ने इन पर टीकायों लिखी हैं। इनके अतिरिक्त उस समय के 'प्रतीक में', 'आलोचना में', 'युग-चेतना में' जो लेख मिलते हैं उन पर अज्ञेय-इलियद का प्रत्यक्ष प्रभाव मिलता है। भारती के "मानव-मूल्य और साहित्य" में अज्ञेय के द्वारा किये गये कर्म को आगे बढ़ाया गया है। उल्लेखनीय बात यह है कि आज भी ये सब उन्हीं प्रश्नों के इर्द-गिर्द हैं। अन्तर इतना है कि अज्ञेय मीन हो गये हैं, मानसरोवर के हंस हो गये हैं तथा ये रचनाकार-समीक्षक इलियद से आगे वढ कर पश्चिम के संरचनावादियों और शैली-विज्ञान के आचार्यों की निष्पत्तियों तक पहुँचने लगे हैं। इन्होंने एकैडिमिज्म को बनाये रखने के लिये रैन्सम की, आर० एस० किन की, क्लीत्यब क की, विमसेंद (विशेष रूप से "वर्षलआइकन" पुस्तक) वीयर्डसली तथा स्पारणाद को, लीविस तथा अस्तित्ववादियों को छान डाला है। इनमें से कुछ ने तो माध्यम को रूई की तरह धुना है और कैसिरर, चामस्की, ज्लैकमूर तथा थामस सैव्योक की स्थापनाओं से लाभ उठाया है। इनमें से एक या दो ने कितावों के रिव्यू लिखने समय डेविड डिचैज और नव-वामपंथी एरिकफाम, ऐडारनोमारव्यूज का भी नाम विया है

परिमल संस्थान के कुछ नये समीक्षकों ने नई रचना के एकैडिभिडम को इतना गरिष्ट कर दिया कि कम पढ़े-लि किन्तु अपने समाज के यथार्थ अनुभव के आधार पर लिखने वाले आक्वर्यचिकित हो गये हैं। साहित्य में इस सोशल-डैमाक्रेटिडम का हास हो चुका है। रामस्वरूप चतुर्वेदी तथा परमानन्द श्रीवास्तव तो कुबी-बैली में लिख रहे हैं। लगता है जैसे क्लासनोट्स को सुधार कर छपना रहे हैं। धनंजय वर्मा तथा रमेशचन्द्र शाह अकारए। ही रोमान्टिक-दुनिया की ओर मुड़ गये हैं। हालांकि इन दोनो ने समीक्षक के रूप में अच्छा नाम कमाया था। सामाजिक परिप्रेक्ष्य के न होने से तथा यथार्थवाद की पकड़ न होने से भटकाव आते ही हैं। हिन्दी के सोशल डैमाक्रेट्स के लेखन में अब नवीनता नहीं रही है। अब तो चाय-काफ़ी घरों की बहसों में भी शरीक नहीं हो पाते । इन रचनाकारों-समीक्षकों ने जिस आधुनिकता बोध को पकड़ कर यात्रा शुरू की थी वह अपनी समकालीन-सामाजिक उपयोगिता खो चुका है, गुराहीन हो चुका है। अब तो आधुनिकता बोध की परिएाति अपराध-बोध में, मानवद्रोह में हो रही है। अतः ये बेचारे व्यक्तिवाद की प्रासंगिकता को सिद्ध करने में असफल हो गये हैं। अब इन्हें साम्राज्यवादी दुनिया से कुछ मिल नहीं पा रहा है। इनमें से कुछ उत्तर-आधु-निकतांबोध से चौधियाने लगे हैं लेकिन हिन्दी-रचना इतनी परिपवव हो गयी है कि शिगूफों का असर नहीं हो पाता है । इस तरह नई-रचना के अनुभव-स्वप्नों की भाषा मे उतरने वाला समाजवाद सहम गया है। अब समाजवाद के वैज्ञानिक अर्थ को समभा जाने लगा है । रचनाकार जनवादी-संघर्ष में शरीक होने लगा । समग्र-क्रान्ति के प्रति-क्रियावादी कत्तीधर्त्ताओं ने सबका नशा उतार दिया है। रचनाकार सामाजिक वास्त-विकता के सम्पूख खड़ा है। अब रचना में मानव जीवन को तर्क से प्रक्षालित करके, उसे भोगने की व्यक्तिवादी बौद्धिक महत्वाकांक्षाओं का समय नहीं रह गया है। अब विशिष्ट, अद्भुत और व्यक्तिवाद की जगह प्रजातंत्र, धर्मनिरपेक्षता और समाजवाद की विचारधारा ने ले ली है।

नव-वामपंथी रिनासा

दर्शन, कला और साहित्य के अतिरिक्त संस्कृति के अन्य क्षेत्रों में माक्सीवादी विचारधारा का प्रयोग एक मैथाडालाजी के रूप में किया जाने लगा है। इसके अतिरिक्त प्रावादी देशों में मार्क्सवाद की निष्पत्तियों को मानववादी समाजशास्त्र की रचना मे लाभप्रद मान लिया गया है। इसमें कोई सन्देह नहीं है कि बुर्जुआतंत्रों में भी मावर्सवाद वहाँ की वैचारिक ताजगी के लिये जरूरी हो गया है, इसीतिए उसे तोडा-मरोडा जाने लगा है। पंजीवादी पश्चिमी जगत में मार्क्सवादी विचारधारा के अनेक संशोधित रूप मिलते हैं, सभी ने वर्ग-संघर्ष और सर्वहारा की सत्ता कौ मार्क्सवाद से बाहर निकाल दिया है। पुंजीवादी अर्थशास्त्री रोस्टोव के आर्थिक विकास के स्तर भेदों की तरह मध्य-वर्ष और श्रमिकवन में दरारें डास दी गयी हैं वर्ग-विशक्त समाज की एक अश्वित

रैणारिक बना दी गयी है। इन सभी देशों में सुनियोजित ढंग से श्रामिकवर्ग की संघर्ष-शील नेतना के लुप्त हो जाने के कारएों का मनमाने ढंग से समाजशास्त्र तैयार किया गया है। ऐसा करके मार्क्सवाद की वैज्ञानिकता को मूर्खतापूर्ण चुनौती दी गयी है। लेकिन इनके निष्कर्ष न तो अपने ही समाजों के आर्थिक-राजनीतिक और सांस्कृतिक जीवन मानों को रचनात्मक बनाने में सहायक हुये हैं और न ही उनके आधार पर वहाँ के समकालीन जीवन-बोध की रिक्तता और ह्यासशीलता का उत्तर दिया जा सकता है। इन लोगों ने मार्क्सवाद को मनोविश्लेषण के निकट लाने, मार्क्सवाद को नवकान्तवाद, अभिनव हीगलबाद के निकट लाने, मार्क्सवाद के निकट लाने का दुस्साहस किया है। इन्होंने मार्क्सवाद की दर्शन, प्रकृति, इतिहास और समाज विषयक वैज्ञानिक मान्यताओ को अनुभाववादी जामा पहना दिया है। उसे बदरंग कर दिया है।

यहाँ नव-वामपंथी रिनासा के सौन्दर्य-बोधात्मक रूपों पर िचार किया जाएगा । इममें कोई सन्देह नहीं कि द्वितीय विश्वयुद्ध से पहले पूँजीवादी जगत के रचनाकारो. कलाकारों और समीक्षकों ने मार्क्सवादी मानववाद और सौन्दर्यशास्त्र पर वैज्ञानिक हम सं कार्य किया था। लेकिन द्वितीय विश्वयुद्ध में पूँजीवाद की पराजश के कारण शोवग्रा की व्यवस्था के संरक्षरा की चिन्ता प्राथमिक हो गयी। पुंजीवादी व्यवस्था आकर्षरा विहीन हो चुकी थी । जीवन-तत्वों से रिक्त हो चुकी यी । अरचनात्मक और अमान्वीय घोषित हो चुकी थी। अतः उसे बचाये रखने के लिये शीत-युद्ध के तहत मार्क्सवादी विचारधारा के हर क्षेत्र में जासूसी की जाने लगी, हस्तक्षेप किया जाने लगा। अपनी बदबुदार व्यवस्था को सुरक्षित रखने के लिये आक्रमणा की रणनीति बनाई गई। फलस्वरूप, पश्चिम की सर्वोतम प्रतिभा पर मार्क्सवाद का आतंक छ। गया । उसका विरोध किया जाने लगा। यहीं से मानर्सवाद की मूलस्यापनाओं में निहित वैज्ञानिकता को कुतरना शुरू हुआ। मःवर्सवाद के विरोध का कोई परिप्रेक्ष्य तो था नहीं, इसलिये प्लेटो-अरस्तु से लेकर कैथालिसिज्य और प्रोटैस्टेन्ट मान्यताओं को पकड़ा गया। कान्ट और हीगल के अभिनव व्यास्थानों को खोजा गया। डाविन और फायड की प्रकृतिवादी मनी-कायिक दृष्टि से व्यक्ति और समाज के विकासवादी, मनोविक्लेषगावादी हल प्रस्तुत किये गये तथा अनुभवनादी, प्रत्यक्ष प्रमाणनादी, प्रग्मैटिक हथियारों पर घार घरी गई। अस्तित्ववादी शून्य में, अजेयता में, अन्तर्भावता में तथा विसंगतिबोध में आस्था-अनास्या के भूप-छांही चित्र बनाये गये । इसके अतिरिक्त मिथकशास्त्र और प्रतीकशास्त्र को समृद्ध किया जाने लगा। "स्वतः स्पूर्तन और बादिवासीपन" को महत्व दिया जाने लगा । द्वितीय विश्व-युद्ध के बाद का यह पूरा दृश्य मार्क्सवाद के विरुद्ध शीत-युद्ध की योजना को स्पष्ट करने वाला है। इस षडयंत्र में तृतीय विश्व के देश भी खिंच गये और अपने पिछडेपन को सिर के पीछे आँख लगाकर देखने लगे।

पश्चिम मे विलियम ऐरन ने पूँजीवादी

को बचाने के लिए

व्याख्यायें कीं, लेकिन उन्हें खूब उछाला गया। इनके अविरिक्त फें कफुर्ट-स्कूल के मार्क्सवादियों ने जादुई निष्कर्ष निकाले। इनमें हरबर्ट मार्क्यूज का स्थान सर्वोपिर है। मार्क्यूज ने उद्योग, विज्ञान और तकनालाज़ी से विकसित सांस्कृतिक संस्थानों की आलो-चना की और वर्गसंघर्ष तथा सर्वहारा-वोघ को गैर-जरूरी बताया। मार्क्यूज ने संस्कृति-बोध तया सौन्दर्यवोध में जीवनतत्व और जीवन-निषेध की आत्मपरक द्वन्द्वात्मक पद्धित को प्रतिपादित किया। मार्क्यूज का ार्य बृहत् और बहु-विषयात्मक है। मार्क्यूज ने मार्क्यवाद की क्रान्तिकारी नामस् पर, वैज्ञानिक-अभिवृत्ति पर और वस्तुनिष्ठ स्थापनाओं पर कुहासा छाने की कोशिश की। मार्क्यूज ने मार्क्यवादी सजन के सिक्रय और अनिवार्य कारकों को अमूर्त बनाने की जी तोड कोशिश की, खूब हेर-फेर की। मार्क्यूज की तरह अन्य नव-वामपित्थयों ने उस कार्य को बहुमुखी बनाया। नौबत यहाँ तक आगयी कि नव-वामपित्थयों ने उस कार्य को वेदान्तिक ऊँचाइयों तक पहुँचा दिया तथा बौद्ध-धर्म-दर्शन से तुलनीय बना दिया। इन नव-वामपिथयों ने लेनिन को अपने विचारों से पूर्णतया बाहर रखा है।

लेकिन पडयन्त्र और हस्तक्षेप की नीतियाँ सामायिक चमत्कार भने ही प्रैदा करती हों, इतिहास की भावी गित में शीझ ही विलीन भी हो जाती है। जिसके पास मार्क्सवाद की वैज्ञानिक विश्वदृष्टि है, जो डाग्मैटिक नहीं हुआ है तथा जो ऐतिहासिक वस्तुवाद के नैरन्तर्म्य में विश्वास करता है, साथ ही जिसने लेनिन के विचारभारात्मक निष्कर्षों से दुनिया को बदलते देखा है, वह नव-वाम के दिलखुश फांसे में नहीं बा सकेगा।

हिन्दी में अनेक मार्क्सवादी रचनाकार और समीक्षक हैं जो नववामपत्थ के खूबसूरत पोथों से निष्कर्ष निकाल-निकालकर साहित्य के इतिहास तथा नूतन-रचना-दृष्टि को अभित करने में लगे हैं। इन नव-वामपत्थी समीक्षकों का विश्वविद्यालयों अरे महाविद्यालयों पर प्रभाव है। ये सोचते हैं कि इन्होंने पुरानी काव्यशास्त्रीय जड़ता को समाप्त कर दिया है। शास्त्रवाद और स्वच्छन्दतावाद को आधुनिकता-बोध से पुर्नमूल्यांकित किया है और उसमें सामाजिक जीवन की महत्ता का प्रतिपादन किया है। रचना और समीक्षा के प्रगतिशील-समाजशास्त्र की चर्चा करने वालों की जमात इकट्टी हो गयी है। लेकिन नव-वामपत्थी प्रगतिशीलता और अतिवामपन्थी जनवादिता के सम्मोहन में वैज्ञानिक-समाजवाद की स्जनधर्मिता का अभाव रहता है। नववाम और अतिवाम वैज्ञानिक समाजवाद की विकल्प नहीं हो सकता। दोनों पूंजीवादी-व्यवस्था की सेवा करते हैं। प्रथम की सेवा उच्च गौरव पाकर होती है तो दूसरे की सेवा विश्वंसक सैनिक-अफ़ोंव में होती है। वर्श-सङ्घर्ष को इतिहास के नियम और आचरण से बाहर कर देने वाले नववाम की

जरूरी है। नववाम ने विज्ञान और विकासवाद के सन्दर्भ में क्रान्तिकारी चेतना को अनिश्चयात्मक बना दिया है। उसने सम्बद्धता और प्रतिबद्धता को ऐज्छिक बना दिया

है। कुल मिलाकर नववाम बुर्जुआ जीवन के प्रगतिशील सारतत्व का रिनासा है। हिन्दी में जब कोई प्रगतिशील लेखक 'आम आदमी' की 'भीड़-बोध' की बात करता है तथा श्रमिकवर्ग की यथार्थ सत्ता में स्तर-भेदों को प्राथमिकता देता है तो उसकी सामाजिक चेतना की अन्तरंग-सङ्गति पर शक होने लगता है। प्रतिष्ठानबद्ध

करता ह तथा श्रामकवग का यथाथ सत्ता मं स्तर-भंदा का प्राथामकता दता ह ता उसकी सामाजिक चेतना की अन्तरंग-सङ्गिति पर शक होने लगता है । प्रतिष्ठानबद्ध वर्गचेतना के आभिजात्य में व्याख्या-वृत्ति तो हो सकती है बदल देनेवाली शक्ति नहीं हो सकती। बन्दर-घडकी वाले तेवर लेकर कमलेश्वर प्रगतिशील लक्ष्माज ही कहे जायेंगे।

इनके अलावा कुछ नये लेखकों ने सी वर्ग-विचार को तोड़-मरोड़ कर अपूर्त बनाया

है और समाज के बढ़ते हुये अन्तिवरोधों को भ्रमित किया है। क्रान्तिकारी प्रतिबढत। के नाम से रणनीति और कार्यनीति के नक्शे तैयार किये गये हैं। क्रान्तिकारी उद्देश्य की पूर्ति के नाम से टुचपुंजिया मध्यवर्ग की अराजकता फैलायी गई है। इन्होंने इतिहास और संस्कृति को अपनी रुचियों का विषय बनाकर कांट-छांट की है। समकालीन-भौतिक परिदेश को नकारते हुये सांस्कृतिक-रचनाशीलता को नकारा है। इतिहास और

भातिक पारवश का नकारत हुय सास्कृतिक-रचनाशालता का नकारा है। इतिहास आर सस्कृति में संयुक्त-मोर्चे लगा दिये हैं, इस तरह इनका इतिहास बोघ अनुर्वर है। ऐसे बामपंथी लेखक अपनी स्थापनाओं में अबौद्धिकता और आकस्मिकता से मुक्त नहीं हो सके हैं।

हिन्दी में अनेक कहानीकार और उपन्यासकार हैं जिन्होंने अपने सांवेगिक-विस्फोद से रचित पात्रों के माध्यम से क्रान्ति करा दी है। इन पात्रों की सामाजिक ययार्थता संन्दिग्ध दिखाई देती है, वे समकालीन परिवेश की चेतना को आत्मसात किये हुये नहीं हैं, जनता के जीवन के हमसफ़र सी नहीं हैं। ऐसे पात्रों में क्रान्तिकारी विचार आरोपित सा दिखाई देता है जिससे एकाएक छिटकन पैदा हो जाती है। पूरे समाज को वर्श-सङ्घ्ष के महाने पर खड़ा करने की तैयारी लेखक और रचनाकार अपनी भावक

को वर्ग-सङ्घर्ष के मुहाने पर खड़ा करने की तैयारी लेखक और रचनाकार अपनी भावुक सद्इच्छा के कारण कर लेते हैं, इससे दूरगामी नुकस न होता है। पूर्व-निर्धारणाओं से समाज को नहीं बदला जा सकता। क्रान्ति, भटकों से नहीं होती है। हमें गोर्की की रचना-दृष्टि को पकड़ना चाहिये। प्रेनचन्द के यथार्थवाद से सीख लेनी चाहिये जिन्होंने

अपने कथापात्रों के माध्यम से हिन्दी-प्रदेश की जनता में नव-जागरण की चेतना फूक दी तथा बाद में समाजवाद के प्रति नई आस्था जगा दी। हिन्दी की समकालीन समीक्षा में भी वाम विचार की अपच है। वह अहं की

सूत्रपाती है। कुछ मार्क्सवादी समीक्षक तो इतना पढ़े-लिखे हैं और अपदूडेद हैं कि जनता की सीधी-सादी हिन्दी में लिख ही नहीं सकते हैं। वे हिन्दी गद्य में मार्क्सवादी मत्रों और सूक्तियों की रचना करते हैं। उनकी माषा-अभिव्यञ्जना से आंतक छाने लगता है। कुछ समीक्षक ऐसे भी हैं जो अपनी बहक और सनक में विचारधारा से प्रतिबद्ध होते विवार कारिया का निक्षन करने लगते हैं। ऐसे समीक्षक हस्तदोप की भाष

में बोलते हैं और अपनी कैफ़ियत दर्शान के लिये हलफ़्नामों का सहारा खोजते हैं। बुर्जुआ व्यक्तिदाद इनका सुरक्षा कवच है। तेकिन गोली दागने की साहसिकता से मावर्सवाद का कोई सम्बन्ध नहीं होता। वे अपने दुच्चे और नकली आभिजात्य के गुस्से में शब्दों की गोली चलाते हैं। ऐसे समीक्षक मनुष्य के प्राकृतिक और ऐतिहासिक सम्बन्धों के अन्तर को नहीं समक्ष सके हैं। इनके द्वारा विश्लेषित अन्तिवरोध भी इनकी वैयक्तिक विचार-उत्तेजनाओं के परिएणम होते हैं।

कुछ ऐसे भी समीक्षक हैं जो मार्क्सवादी सौंदर्यबोध के नाम पर भाषाशास्त्र, शैलीविज्ञान और रूप-संरचनावाद का आश्रय ले रहे हैं। हिन्दी के मार्क्सवादी सौंदर्य-परिप्रेक्ष्य को रूपवादी वनाने का कार्य आरम्भ हो गया है। इस कार्य से मार्क्सवादी रचना-वस्तु के प्रहणा की प्राथमिकताओं पर रोक लगने लगी है। मार्क्सवादी रूप-शैली-संरचनावाद से हिन्दी-साहित्य के इतिहास-दर्शन की द्वन्द्वात्मक समभ्र भी अभि-ध्यञ्जनावादी हो जाएगी, वह आदर्शवादी अर्थतत्व-मीमांसा तक सीमित रह जायेगी। ऐसा करने से साहित्य के इतिहास की यथार्थवादी चेतना के सिक्रय द्वन्द्वों का लोप होने लगेगा। अतः जरूरी है कि मार्क्सवादी भाषा संरचना में ट्राटस्कीवाद का कोई स्थान हो। हमें स्टालिन की भाषा-नीति के द्वारा अपने साहित्य की सारवस्तु को प्रतिपादित करना चाहिए। साथ ही आस्ट्रो-मार्क्सवाद, क्र के फुर्टियन मार्क्सवाद तथा बुडापेस्ट के मार्क्सवाद से भी पीछे कर दिया है। हिन्दी में नव-वामपन्थी रिनासा और उति वामपन्थी भटकाव की प्रवृत्तियाँ बढ़ रही हैं, इनका वैज्ञानिक विश्लेषणा होना चाहिये। लोकनन्त्री जीवन-तत्व वालो रचना और जनवादी विचारथारा

डॉ॰ नामवर्रासह ने "अलोचना" के सम्पादकीय में डॉ॰ पी॰ सी॰ जोशी के लेख "सामाजिक परजीवीपन और आर्थिक विकास" का हवाला दिया है जिसमें उन्होंने स्वातन्त्र्योत्तर भारत की अर्थन्यवस्था में विकसित सर्वग्रासी परजीवीपन का उद्घादन करते हुये आहवान किया गया है कि उत्पादनशील और परजीवी वर्गों के बीच राजनीतिक सामाजिक संघर्ष के साथ ही उत्पादनशील और परजीवी-मूल्यों के बीच भी सांस्कृतिक मुठभेड़ आवश्यक है। इस मुठभेड़ का सांस्कृतिक पक्षण इतना महत्वपूर्ण है कि इसके बिना कोई भी सत्ता-संघर्ष सर्जनात्मक शक्ति के रूप में अपनी सार्थकता खो बैठेगा। "इॉ॰ नामवर सिंह ने आगे कहा है "यह सही है कि गाँवों में बसी उत्पादक जनता निरक्षर है, असंगठित है और आपाततः उदासीन तथा निष्क्रिय भी। आजादी के इन छुब्बीस वर्षों में न तो उस जनता की उदासीनता को तोड़कर वर्ण-संघर्ष के लिये सिक्रय करने का सुसंगत प्रयास किया गया और न ही उसे संगठित और सुशिक्षित करके समुचित उत्पादन के अवसर दिये गये। जिस देश में इतनी बडी सुक्तशिक अवसद पढी हो और फिर मी उससे वाँ को मुंदकर यदि कोई बौद्धिक या

लेखक अपनी सूजन-कल्पना की भूमिका के पुनराब्किर की साधना करे तो उस साधना का बंजरपन पूर्व-निश्चित है। इस विशाल उत्पादनशक्ति के क्रान्तिकारी रूपान्तरण के प्रयास में ही सूजन-कल्पना का उन्मोचन संभव है।" डॉ॰ नामवरसिंह---आलोचना २७--अक्टूबर-दिसम्बर, १६७३।

काशीनाथ सिंह ने उक्त तथ्य को जनवादी संदर्भ में आगे बढ़ाते हुये कहा है

"हम जनवादी साहित्य रचने के बजाय क्रान्तिकारी साहित्य का भ्रम लिखने लगे बनेर इस बात का स्थाल किये कि यह भ्रम बड़ी आसानी से फ़ासिजम के हित में चला जाता है, उन स्थितियों में जब इतने बड़े मुल्क की सबसे बड़ी जनसंख्या क्रान्तिकारी अगुवाओं के सम्पर्क से अलग थलग पड़ी हो। हमें संघर्षरत जिन्दगी और परिवर्तन के

लिये आकुल और सक्रिय शक्तियों को गतिशील और जीवन्तरूप में विश्वसनीय ढंग से चिक्रित करना था ।''

''सातवें दशक के आरम्भिक दौर में उपनिवेशवादी साहित्य के फ़ार्मूलों के प्रभाव की प्रतिक्रिया में अपनी जमीन से जुड़ने के प्रयत्न और वस्तुस्थिति के दबाव के कारए। सक्रिय राजनीति के साथ कथा से कथा मिलाकर काम करने का उत्साह'' बढ़ा है। (प्रतिमान—५—जनवादी लेखन—''कितना जनवादी'' काशीनाथ सिंह, १६७६—अगस्त)।

नतीजे को स्पष्ट करते हुये सव्यसाची ने कहा है ''श्रमजीवी जनता की मुक्ति में ही रचनाकार की मुक्ति निहित है और हमें रचना और संगठन की सम्पूर्ण सामर्थ्य के द्वारा मेहनतकश जनता के संघर्षों को सिक्रय सहयोग देना चाहिये। क्यों कि ''जनता की कविता का वर्ग विश्लेषण हमें यह सिखाता है कि आजादी के बाद जिन्दगी

के चारों ओर की उच्चवर्ग की घेरेबन्दी को तोड़ना है। "क कमलाप्रसाद पाएडेय ने इसीलिये यह निष्कर्ष दिया है कि सातवें दशक के वाद की हिन्दी रचना मध्य-वर्गीय मानसिकता वाले शहरी रचयिताओं से आगे बढकर ग्रामीण सर्वहारा-वर्ग के पास

वर्गाय मानासकता वाल शहरा रवावताला च जान बढ़गर प्रामाण त्यहारान्य पर पास पहुँच गयी है और सर्वहारा-बोध से सम्पन्न रचनाकार संवेदना के धरातल पर कार्य-कर्त्ता बन चुका है।

"अन्तरात्मा की पुकार" और बाढ़ जैसी "लहरों" में व्यक्त होने वाला प्रजातन्त्र किसी भी प्रकार के विचारधारात्मक संघर्ष के विरुद्ध आचररण करने वाला

१. सव्यसायी-—साहित्यकार का दायित्व—"पदाक्षेप" नवलेखन का वार्षिक संकलन—संपादक—भरत भारद्वाज ।

२. विष्णुचन्द्र शर्माः समसामयिक कविता का वर्ग-आधार-पहल १३, समकालीन कविता अंक।

इ. डॉ० कमलाप्रसाद पारखेय—समकालीन कविता—जनचेतना की आकृति— लहर जून १६७८।

होता है । सातवें दशक के बाद की भारतीय राजनीति और अर्थनीति में गहरी विषमता दिखाई देती है, उसमें लड़खड़ाहट और टूटन दिखाई देती है। अखिल भारतीय काग्रेस का हास होता है, वह दुकड़ों में विभक्त होने लगती है और उसमें गैरप्रजातांत्रिक प्रवृत्तियाँ बढ़ने लगती हैं। कुल मिलाकर भारतीय लोकजीवन गरीबी भूखमरी बीमारी और बेकारी के जाल में फंस जाता है। राजसत्ता में क्रुरता और जिहीपन बढ़ने लगता है। ऐसी हालत में प्रजातन्त्र की दुहाई देने वाले फ़रेबी चेहरों की बन आती है। लुभावने नारों की रचना होने लगती है। इस तरह के मंचों की पैदाइगी दर बढ़ने लगती है । प्रजातन्त्र के लीला-नाटक को देखकर पिछड़े संस्कारों वाली जनता हमेशा की तरह अब मूकदर्शक नहीं रही। सातवें दशक तक लीलानाटक को देखने वालों ने भी बोलना और तर्ककरना गुरू कर दिया, उनके कर्म का क्षेत्र खुलने लगा । लोकजीवन में प्रजातन्त्री अधिकार रक्षा के लिये जनवादी संघर्ष ग्रुरू होने लगा। समाजवादी मूल्यों को वैज्ञानिक ढंग से पकड़ने की जरूरत महसूस होने लगी। किसान, मजदूर संघबद्ध होने लगे, ट्रेडयूनियन मोर्ची मजदूत होने लगा। विद्यार्थी और कर्मचारी संघबद्ध होने लगे। बुद्धिजीवी वर्ग का भी मोहभंग हुआ, वह जनता की भाषा में बोलने की तैयारी करने लगा । इस तरह सातवें दशक के बाद जनवादी, प्रजातन्त्री संघर्ष-शिक्षरा की परिस्थितियाँ अनुकूल होने लगीं । जनवादी-संस्कृति के रखनात्मक स्रोत खुलने और समृद्ध होने लगे । सामृहिक श्रम की रचनात्मक संस्कृति को वरगा करने की चाह बढ़ने लगी और विचारधारात्मक अनुशासन में एकताबद्ध होकर सम्वी जीवन-व्यवस्था को बदने के लिये नया उत्साह बढ़ने लगा।

सम्बी जीवन-व्यवस्था को वदन के लिय नया उत्साह बढ़न लगा।
अब स्वतंत्रता का मतलब प्रकृति-अधिकारों की सुविधा प्राप्त करने से नहीं
रहा। अब स्वतंत्रता की अभिव्यक्ति उस प्रतिबद्ध आचरण में होने लगी जिसमें
असमान आर्थिक-राजनीतिक पाबन्दियों से संघर्ष करने तथा मुक्ति पाने की योजनाबद्ध
रणनीति बन चुकी थी। जनता में भौतिक-आर्थिक संघर्ष के लिये उत्साह बढ़ने लगा।
उसकी तटस्थता और उदासीनता मंग होने लगी साथ ही वह बड़वोलेपन से भी सावधान रहने लगी। जनता ने अपने जीवन के यथार्थ का विश्लेषण किया तथा अपनी
समकालीन ऐतिहासिक, सामाजिक परिस्थितियों में अपनी साम्हिक नियति को निश्चित
करने के लिये कार्यप्रणाली तैयार की और यहीं से भारतीय प्रजातंत्र में, जनवादीलोकवादी जीवनदर्शन में संघर्षतत्व प्रमुख होने लगा।

भारत की संकटापन्न पूँजीवादी व्यवस्था की राजनीति को समभते हुये जनताने जनवादी-संघर्ष के मार्ग पर बढ़ना शुरू किया है। यह वास्तविक क्रान्तिकारी पथ है, इसे लगातार प्रशस्त करना होगा। पूँजीवादी प्रजातंत्र के उदारवाद का नकली खोल अधिक दिनों तक चढ़ा नहीं रहेगा। वह अपने क्रूरतम रूपों में नंगा हुये बगैर नहीं रहेगा बत जरूरी है कि किसान मबदूर विद्यार्थी वानू और बुद्धिजीवी सभी ने

जितनी आजादी प्राप्त कर ली है, उसकी संयुक्त-मोर्चे के द्वारा रक्षा की जाए और विचारधाराबद्ध संघर्ष को बढ़ाया जाए। अब जनता की राजनीति भी रचनात्मक होने लगी है, उसका युगबोध तैयार हो गया है—यह आशाबान स्थित है। इस समूचे परिवश्य को सातवें दशक के बाद के प्रगतिशील जनवादी रचनावृत्त में देखा जा सकता

है। इसमें सोशल-डैमोक्रेट्स की तरह का आवेगपूर्ण विद्रोह नहीं है, यहाँ भाषा का रूपवाद नहीं है। भाषा की सर्वाधिक चिन्ता इन जनवादी रचनाकारों को है। जो रचनाकार भाषा को स्वतंत्रता से जोड़ता है उसके लिये भाषा आत्मसंघर्ष

का माध्यम होती है। ऐसा रचनाकार समाज और जनता की आजादी के लिये प्रतिबद्ध हो जाता है, वह निजी बौद्धिक-आवेगों से मुक्त होने लगता है। जनवादी रचनाकार ही शब्द की रग-रग का, रेशे-रेशे का जानकार होता है, वह अर्थ की हर ध्वनि का जानकार होता है क्योंकि अर्थ की सुष्टि सामाजिक जीवन में होती है। मनोगत-

जानकार होता है क्योंकि अर्थ की सृष्टि सामाजिक जीवन में होती है। मनोगत-निर्धारणाओं से शब्द और अर्थ का संसार फैंसीफुल होता है। इस तरह सातवें दशक के बाद की रचना में एक साथ साम्राज्यवाद विरोध,

पूँजीवादी-व्यक्तिवाद का विरोध और प्रजातंत्री-चेंतना का संघर्ष, अर्थवाद से आगे राजनीति-दृष्टि तक फैला हुआ दिखाई देता है। जनवादी रचना की आकृति में जनता की राजनीति के द्वन्द्ववाद का अक्स है। इसतरह जनवादी रचना के जीवनदर्शन मे मोर्चे पर लड़ते हुये सम्चे समाज और राष्ट्र को अंकित किया गया है। इसीलिये

उसमें प्रजातंत्री सारवस्तु की गुणात्मक-समृद्धि हुई है। जनवादी रचना ने गाँवों और शहरों की जनता में लोकतंत्री-दर्शन की जिज्ञासायें पैदा की हैं। उसमें मानसिक और शारीरिक श्रम की रुचियाँ पैदा की हैं। इस नई रचना में भीड़बोध नहीं है क्योंकि

भीड़-बोध तो एक आत्मनिर्वासित निठल्लू समाज की उपहासास्पद स्थित की देन होता है, उसमें जनता का, उसकी शक्तियों का नकार होता है। जनवादी रचना ने जनता में अनुशासन और उत्तरदायित्व की भावना पैदा की है।

अनुशासन और उत्तरदायित्व की भावना पैदा की है।

यदि हमारे मन में भारत की जनता के लिये प्यार है, यदि हम भारतीय
इतिहास और संस्कृति की वास्तविक चिंता करते हैं तो अब समय आ गया है कि
जनवादी-प्रजातंत्र के विकास में समाज के समूचेपन को रचनात्मक बनाने की पहल

करे। ऐसा करने पर ही व्यक्ति की भी रचनात्मक-संभावनायें सुरक्षित रह सकेंगी। यदि रचनाकार ने अपने युग और समाज की समकालीन परिस्थितयों के

समभकर तथा उनसे अधिकाधिक रूपों में सम्बद्ध होकर यथार्थवाद के गुरगत्मक स्तरो का संधान किया है तो निश्चित है कि स्वतंत्रता के संघर्ष का जनवादी पक्ष मजबूत होगा : इस तरह की स्वतंत्रता, मत्य के अर्थ में उपलब्ध होगी। वह सख-सविधा में जीने की

इस तरह की स्वतंत्रता, मूल्य के अर्थ में उपलब्ध होगी। वह सुख-सुविधा में जीने की रौली नहीं होगी। क्योंकि स्वतंत्रता मूल्य के अर्थ में सामाजिक सम्बन्धों पर आधारित होती है बत इसी मूल्य के लिये किये गये संधर्ष से सामाजिक सम्बन्ध मी मानवीय होते हैं। रचना में तथा उसकी भाषा में मानवीय संवेदन तभी तक सिक्रय होता है, जब तक उसमें सामाजिक स्वतंत्रता का संघर्ष मूल्यों के निमित्त होता है।

सातवें दशक से हिन्दी का रचनाकार—प्रजातंत्र, स्वतंत्रता और मूल्यों के संदर्भ में क्रान्तिकारी विचारघारा के निकट आया है। वह राजनीति-सजग है। अव अज्ञेय और नई-रचना के आचार्यों के पास जनवादी रचना के विरोध का कोई तर्क नहीं रह गया है उनकी भोली खाली हो गयी है। उनमें से कुछ तो बहुत काईयां हैं जो उत्तर-आधुनिकता-दोध को उछालना चाहते हैं।

खतरनाक बात यह है कि प्रजातंत्र, स्वतंत्रता और मूल्य का उपयोग अपनी सुख-सुविधा के लिये करने वाखे व्यक्तिवादी, पूंजीवादी-व्यवस्था के रचनाकार और वृद्धिजीवी फ़ासीवादी होते जा रहे हैं। हिन्दी के अधिकांश रचनाकार या तो व्याव-सायिक और सिनेभाई हो गये हैं या फिर जिद और सनक में आकर अपनी महत्वा-कांक्षाओं की तृष्टि के लिये देश की फ़ासीवादी शक्तियों से सांठ-गांठ कर रहे हैं। वे जनशक्ति के विरोध में खड़े होने लगे है। जनवादी रचनाकार इन खतरों की नोटिस ले रहा है। क्योंकि जनवादी रचनाकार और बुद्धिजीवी ने सामाजिक तर्क और न्याय का मैदान जीत लिया है, वह विकल्प की लड़ाई के लिये प्रतिश्रुति है। उसने इतिहास के परिप्रेक्ष्य में लोकतंत्री-जीवनदर्शन को आत्मसात किया है।

और अंत में---

''एव बीज हैं

मिट्टी की सतह के नीचें

जो पतकर की चुप्पी के विरुद्ध
कुनमुना रहा है।
दूट रहा है रचना के अन्तर्तत्वों का गिएत
और विखरने को है वस्तु के ज्यामितिक
आकारों का संसार
विस्फोटित होगी यह चुप्पी
और गति के गुएगात्मक प्रकाश में
अस्मिन्यक्त होंगे खनिज
अपनी पूरी ओजस्विता में

-राजेश जोशी "पहल" १३ (समकालीन कविता अंक)

आधुनिकता-बोध बनाम संस्कृति-बोध

ज्ञान-विज्ञान और सामाजिक क्रियाकलापों के क्षेत्र में रचनात्मक विश्वास और

यदि ऐसा नहीं किया तो अपनी दीर्घकालीन ऐतिहासिक, सांस्कृतिक विरासत को निश्चेष्ट और स्थिर होने से बचा नहीं सकेंगे। हर देश में मनुष्य की संस्कृति का अपना स्पष्ट और ज्ञात इतिहास रहा है, उसके खजनशील स्रोतों की वस्तुनिष्ठ परिस्थितियाँ रही हैं— लेकिन इस इतिहास की आवश्यकता और उपयोगिता को वैज्ञानिक ढंग से समभने की कोशिशों नहीं हुई हैं। इसीलिये संस्कृति की सही और पथार्य पहचान में अनेक बाधाये

प्रामाशिकता के लिये ठोस और यथार्थवादी प्रयत्न करना अब जरूरी हो गया है।

लेकिन इस इतिहास की आवश्यकता और उपयोगिता को वैज्ञानिक ढंग से समक्षते की कोशिशों नहीं हुई हैं। इसीलिये संस्कृति की सही और यथार्थ पहचान में अनेक बाधाये आयीं, फलस्वरूप, मानवेतर दृष्टियां सिक्कय और प्रभावशाली रही हैं।

संस्कृति की पहचान के लिये किये गये प्रयास या तो प्रकृतिवादियों जैसे रहे

हैं <mark>या आत्मवादियों जैसे</mark>—प्रकतिवादी घारणाओं और आत्मवादी शैलियों में इतिहास-चिंतन और कर्म माईथालाजी में रूपान्तरित होता गया है। आद्यरूपों में, मिथकों मे

इतिहास निर्द्धन्द और स्वच्छन्द होता गया है। यही दुर्भीग्य है कि इतिहास-प्रक्रिया मानवीय अनुशासन से पृथक होकर अपने भौतिक परिवेश और यथार्थवादी आचरण से मुक्त होकर माईथालाजी में केन्द्रित होती गयी। अर्थात् मनुष्य की युग-संदर्भिता और सामाजिक प्रतिबद्धता स्वच्छन्दतावदी, स्वेच्छाचारी ढंग से अमूर्त होती रही है। जब कभी भी इतिहास का विचारघारात्मक यथार्थ शिथिल और स्थिर होने

लगता है तो पौरािएक मिथिकों की शृङ्खलाबद्ध सुष्टि होने लगती है, इतिहास के स्रोत

निजंबरी-गायाओं और दंतकथाओं में भ्रमित होने लगते हैं। इतिहास फ़ैंटेसी बनने लगता है जिसमें अनेक प्रकार की फ़ैंसीफुल उन्मुक्ततायें विचरने लगती हैं। संस्कृति के नियामक तत्वों में विसगतियां आने लगती हैं। इस तरह संस्कृति के निश्चयात्मक और निर्णायात्मक पहलू—कानून, न्याय, शिक्षा आदि काव्यीय-मिथकों का विषय बनने लगते हैं। अतः जरूरी है कि उच्चकोटि की समभी जाने वाली दार्शनिक-मुद्राओं के नशीले

आचरण से मुक्त हुआ जाए, साथ ही काव्यीय-त्याय के अमूर्त और आत्मपरक सूक्ष्म प्रकार भेदों के मर्खतापूर्ण मोह से बचा जाए।

यह भी देखना चाहिये कि किन परिस्थितियों में तथा किन नियमों के तहत संस्कृति अपने इतिहास के आचरण को छोड़कर माईथालाजी के मार्ग से दर्शन और किवता के कालातीत, ज्ञानातीत, निरपेक्षलोक में पहुँचाती है और इतिहास-काल मिथककाल मे

क कालातात, ज्ञानातात, निरंपवालाक न पहुंचाता है जार शतहात-माल नियमताल प बदल जाता है ? इसी बजह से आज तक सांस्कृतिक की विरासत का अधिकांश तो अवजेतन का विषय रहा है जिसका न तो विष्लेषण किया जा सका है और न ही किसी यथार्थ वादी तर्क के द्वारा मूल्यांकन किया जा सका है। उसके लिये ज्ञानी, वैष्णावी और सन्त होना पड़ता है। इतिहास और संस्कृति के सरोकारों में मनुष्य तो होता है लेकिन ब्रह्म, ईश्वर, भगवान, ज्ञानी, भक्त और सन्त नहीं होते। यह पुरामिथकीय व्यवस्था है जिसने मनुष्य को अमूर्त किया है, उसे ऋषि, मुनि, देवता, राक्षस के प्रवर्गों में विभक्त कर दिया और नरलोक के भेदोपभेद कर डाले हैं। इसीलिये संस्कृति के सवाल पर इतिहास-दृष्टि को स्वस्थ ढंग से पकड़ना और उस पर निर्भर होना जरूरी है, उसे यथार्थवादी और वैज्ञानिक बनाना जरूरी है।

क्योंकि इतिहास का अमूर्तन निरुद्देश्य नहीं होता। जब कभी भी इतिहास को रहस्यात्मक शक्तियों से और चमत्कारों से जोड़ा जाने लगता है, आत्मपरक शैलियो से उसकी व्याख्या की जाने लगती है तो मान लेना चाहिये कि समाज में कुछ विशिष्ट मनुष्यों के हित प्रमुख रूप से प्रभावशाली और शक्तिशाली हो गये रहते हैं। सांस्कृतिक शोषरा से ही तो इतिहास प्रक्रिया अमूर्त होती है। सांस्कृतिक शोषरा से इतिहास अनिश्चित और अमर्यादित होने लगता है । सांस्कृतिक शोषरा से ही इतिहास नस्लवादी, जातिवादी, वंशीय और निरंकुश होने लगता है। सांस्कृतिक शोषरा से हमेशा जनगरा मे, उसकी श्रम-शक्तियों में आत्मपरायापन आता है। अतः सावधानीपूर्वक हमें अपने अतीत की, मध्ययुग और आधुनिक युग की जाँच करनी होगी। वैदिक, औपनिषदिक, रामायरा, महाभारत, बौद्ध और गुप्तायुग से लेकर मध्ययुगीन सन्तों, कवियों, मठों के यूग तक की तथा इससे भी आगे आधुनिक पुनसंत्थान-यूग की निर्मम पड़ताल करनी होगी। राजनीतिक, आर्थिक और सामाजिक अवस्थाओं को इतिहास के नियमों मे वॉधना होगा, भौतिक-परिवेश के आधार पर मानवीय क्रियाकलापों की प्रकृति को समभना होगा। ऐसा करते समय स्विष्नल ऊँचाइयों से गिरना होगा, पूर्वाग्रह छोडने होंगे और धरती की पकड़ करनी होगी। इतिहास-दृष्टि को वैज्ञानिक बनाकर ही अति प्राचीन जीवन के गतिशील

इतिहास-वृद्धि को बैजानिक बनाकर ही अति प्राचीन जीवन के गतिशील नैरन्तर्ध्य को तथा उसके भीतरी अन्तर्विरोधों को समक सकेंगे और समन्वय के नाम से, आत्मएकता के नाम से भ्रमपूर्ण सामाजिक सम्बन्धों से बर्च सकेंगे। यह तभी होगा जब इतिहास को इन्द्रात्मक भौतिकवादी दृष्टि से देखा जाये। ऐतिहासिक यथार्थवाद की इन्द्रात्मक रीति-नीत से परहेज करने वाली विचारधाराएँ या तो मात्र रूपवादी हैं या प्रभाववादी-साववादी। ऐसा करने पर ही हम संस्कृति को मनुष्य के चितन और आचरण में केन्द्रीभूत कर सकेंगे तथा मनुष्य और समाज के ऐतिहासिक सम्बन्धों के द्वारा संस्कृति को गितशोलता को भी माप सकेंगे। संस्कृति को जीवन्त रूप में ग्रहण करने का मतलब है उसकी स्जनधिमता को, उसके रूपात्मक निवेश को तथा उसके मूल्य-संदक्षित पैटर्नस को इतिहास के इन्द्रात्मक नियमों से बराबर परखा जाये। ऐसा करने पर ही संस्कृति की प्रासंगिकता और भविष्य की संभवनीयता बनी रह सकती है।

स्थिति या वास्तविकता ।

द्वारा जीवन के आधुनिकीकरण की प्रक्रिया से उत्पन्न हुआ है। पिछली तीन शताब्दियों से पश्चिम के जीवन का आधुनिकीकरण हो रहा है। इस आधुनिकीकरण की निकास यात्रा में मध्ययुगीन ईसाई धर्म, रिनासाबीध, सुधारबीध और प्रबुद्धबोध धीरे-धीरे रिक्त होते गये हैं। अब भक्ति, श्रद्धा और आस्था की भावुकता की जगह विवेक और विश्वास के ठीस आचरण ने ले ली है। आधुनिकीकरण की प्रक्रिया ने मनुष्यता को समृद्ध किया है। उसके नैतिक प्रतिमानों में, कातून-त्याय श्रिक्षा व्यवस्था में गुग्गत्मक प्रिवृत्त साया है। उत्पादन-स्रोतों के अगिणत विकास ने सामाजिक चिन्तन में क्रान्ति पैदा कर दी है। इस तरह, आधुनिकीकरण की प्रक्रिया से ही इतिहास को यथार्थवादी और विज्ञानवादी दृष्टि मिल सकी है। लेकिन आधुनिकीकरण और आधुनिकता-बोध एक नहीं है। प्रथम है प्रक्रिया या मार्ग, दूसरा है उपलब्ध 'मृत्य' और चितन की भौतिक

देखना है कि पुँजीवादी, साम्राज्यवादी, व्यक्तिवादी समाजों में आधुनिकीकरण

की प्रक्रिया ने किस प्रकार के मानवीय सारतत्व का उत्पादन या सुजन किया है ? तथा समाजवादी समाज में इस आधूनिकीकरण की प्रक्रिया से किस तरह के मत्यबोध का

द्रष्टव्य है, कि मूल्य के अर्थ में आधुनिकता-बोध पश्चिम के उद्योग-विज्ञान के

जन्म हुआ है ? समभना और देखना यह भी है कि आधुनिकीकरण के प्रति मनुष्य और समाज का दृष्टिकीण क्या है, परिपेक्ष्य कैसा है ? आधुनिक युग के ऋषि अन्वर्ट आईस्टीन ने कहा है, ''अब मैं ऐसे बिन्दु पर पहुँच गया हूँ जहाँ मैं संक्षेप में बता सकता हूँ कि मेरे अनुसार हमारे काल के संकट का मूल कारण क्या है—यह समाज के साथ मनुष्य के सम्बन्ध से ताल्लुक रखता है। मनुष्य ममाज पर अपनी निर्भरता के विषय मे पहले की तुलना में अधिक सचेत हो गया है। परन्तु वह इस निर्भरता को एक वरदान (Positive asset), आवयविक बन्धन, सुरक्षात्मक अक्ति नहीं मानता, बल्कि वह इसे अपने प्राकृतिक-अधिकारों या अपने आर्थिक अस्तित्व तक के लिये एक खतरा समभता है। इसके अतिरिक्त उसकी समाज में स्थिति ऐसी है कि उसका अहङ्कारी रुक्षान लगातार प्रबल होता जा रहा है जबकि उसके सामाजिक रुक्षान, जो स्वभावतः ही

शिकार हो गये हैं और वे अरक्षित, अकेले और जीवन के सीवे, सरल व स्वाभाविक आनन्द से वंचित अनुभव करते हैं। चूँकि जीवन छोटा व सङ्कटपूर्ण है, मनुष्य केवल समाज के प्रति समर्पित रहकर ही जीवन में सार्यकता प्राप्त कर सकता है। मेरे विचार में पूँजीवादी समाज की आर्थिक अराजकता ही, जैसा कि आज विद्यमान है, बुराइयो का

कमजोर होते हैं, क्रमशः क्षीरा होते जा रहे हैं। सभी मनुष्य, समाज में उनकी कोई भी स्थिति क्यों न हो इसी गिरावट के शिकार हैं। अनजान ही वे अपने अहङ्कार के

वास्तिविक स्त्रोत है।समाजवाद का वास्तिविक उद्देश्य मानव विकास के परभक्षी-काल पर विजय प्राप्त करना और उससे आगे प्रगति करना है।समाजवाद सामाजिक-नैतिक सक्य की ओर उन्सुस हैं ''' (Why socialism? Albert Einstein) Introduction to socialism, by L. Huberman M. Sweezy. (अनुवाद—विजेन्द्र आर्मी—उत्तरार्ध-१६)

आधुनिकीकरण की प्रक्रिया ने मनुष्य और प्रकृति के सङ्घर्ष को तेज किया है।
यह सङ्घर्ष सोट्रेश्य है अतः सङ्घर्ष से प्रकृति का जो सामाजीकरण हुआ है, वह किस
प्रकार का है? इसी सवाल से नई-मनुष्यता के विकास की प्रकृति को सममा जा
सकता है और इसी सवाल में सङ्घर्षरत वैज्ञानिक और तकनालाजिशियन की नैतिक,
सामाजिक हैसियत निहित है, उसके उत्तरदायित्व निहित हैं। इसी सवाल से स्पष्ट होता
है कि किस प्रकार के इतिहास-तत्व का वरण किया जा रहा है? अर्थात् मनुष्य और
प्रकृति के अधुनातन सङ्घर्ष ने जिस दर्शन की बुनियाद डाली है उसकी समकालीन सामाजिकता और इतिहास सम्मत सरवस्तु का स्वरूप कैसा होगा? रूपांतरण की शैली कैसी
होगी? इन्हीं मुद्दों पर आधुनिकता-बोध को विश्लेषित और मूल्यांकित किया, जा
सकता है।

द्वितीय विश्व युद्ध के बाद जिसे हम आधुनिकताबोध की नई संस्कृति कहते हैं, उसकी अनेक दार्जनिक दृष्टियाँ हैं जिनमें अनुभववाद, प्रत्यक्ष-प्रमाखवाद और प्र³ग्मै-टिइम प्रमुख हैं। इत तीनों का स्वभाव आत्मपरक है तथा प्रकृतिवादी वस्तुसत्य की आन्तरिक एवं बहिर्म्खी दशाओं को प्रतिपादित करती हैं। आधुनिकताबाद और आधुनिकताबोध की वस्तु और शिल्प में प्रकृतिबादी चेतना व्याप्त है। इस तरह प्ंजी-वादी पश्चिमी दुनिया के आधुनिकताबोध का प्रत्येक आयाम, उसकी प्रत्येक भंगिमा ऐतिहासिक वस्तुवाद के वैज्ञानिक नियमों के विरुद्ध तथा यथार्थवादी आचरेगा के विरुद्ध है (यथार्थवाद से आशय उस विचारधारात्मक वस्तुबोध से है जिसका चरित्र द्वन्दात्मक होता है, जो सांस्कृतिक रचना की विशिष्ट भौतिक परिस्थितियों में समूचे समाज की चेतना का निरन्तर प्रगतिशील आधार लिमे रहता है) पूँजीवादी आधुनिकताबोध मे ऐतिहािं ने नैरन्तर्य और उसकी द्वन्द्वपूर्ण प्रगतिगीलता का स्वीकार नहीं होता। यह आधृतिकताबोध तो मानव जीवन के बौद्धीकरण और सरलीकरण की प्रकृति है। इस तरह मध्ययूगीत बोच के मिथिकीकरण तथा आधुनिकता-बोध के बौद्धीकरण और सरली-करणा में कोई विशेष गुणात्मक भेद नहीं है। दोनों व्यक्ति केन्द्रित हैं। आधुनिकता-बोध में पिथकीय-दृष्टियों का बहिष्कार नहीं बल्कि उनका बौद्धीकरण हुआ है । उसे नये-नये रूपों में, आकृतियों में पेण किया गया है।

जीवन का मिथकीय विवेकीकररा भी आधुनिकता-बोध का एक आयाम है।
एक और ठोस विज्ञान और तकनालाजी है दूसरी और उसकी चेतना को घूमिल करने
वाले अनेक अमूर्त प्रारूप हैं। हमें समम्प्राया जा रहा है कि पुराने देवताओं, भगवानो
और पैगम्बरों को आधुनिक चेतना में रूपान्तरित किया जाना चाहिये। जो देवता
अपने विशिष्ट समय और वातावररा की विशिष्ट भौतिक और आत्मिक आवश्यकताओ

की समग्रता के प्रतीक थे, युग-विशेष की मानसिकता की प्रतिभा थे, सांस्कृतिक अव-धारणा के प्रतिमान थे, वे गुणात्मक दृष्टि से पिछड़े गये हैं, चुक गये हैं। अतः हमसे कहा जा रहा है कि उनके चरित्र में आधुनिक युग तक कि चेतना प्रवाहित करना चाहिये। नये युग की समृद्धि से उन्हें पुनः दीप्तवान करना चाहिये। इसीलिये रज-नीश भगवान बन गये हैं, साई बाबा, महेशयोगी तथा हजारो कल्टस् के द्वारा मध्य युगीन-मन और रिनासायुगीन बुद्धि को पुनः उर्जस्वीकृत किया जा रहा है। कौन नहीं जानता कि इस भद्र और भोले प्रयास में आधुनिकताबोध सम्पन्न पूंजीवादी शोषण की राजनीति सिक्रिय हैं? पूंजीवादी शोषणा की विनौनी अमानवीय राजनीति ने संस्कृति के क्षेत्र में हस्तक्षेप किया है, वह ऊपर से भोले-भाले मुखौटों में भेष बदल-बदल कर संस्कृति को प्रभावित कर रही है। अम और संस्कृति के द्वन्दात्मक सम्बन्ध को तोड़ना ही उसका उद्देश्य हैं। इस तरह आधुनिकताबोध सम्पन्न पूंजीवादी शोषण की राजनीति को प्रचारित और प्रसारित किया जा रहा है। अराजनीतिक होने, अवैज्ञानिक होने, असम्बद्ध और अप्रतिबद्ध होने की व्यक्तिवादी परिस्थितियाँ इस आधु-निकताबोध में व्याप्त हैं—इसी के तहत भिथकीय-भाववाद के नवीनीकरण का प्रयास हो रहा है।

माईयालाजिकल सांस्कृतिक सांचे के नवीनीकरण का जिनता शोरशराबा है उतनी सफलता उसे नहीं मिल रही है। मनुष्य का जीवन अब विज्ञान, तकनालाजी के द्वारा संचालित होने को बाध्य है। अब डार्विन और फायड की सम्मलित दृष्टियो से भी जीवन के द्वन्द्वात्मक नियमों को मुठलाया नहीं जा सकता। धीरे-धीरे प्रकृत. इच्छाओं, स्वतः स्फूर्त उत्तेजनाओं और आवेगों, फैंसीफुल आकर्षणों और यूतीपियन उद्देश्यों का महत्व क्षीरा होता जा रहा है। अब जीवन को आद्यरूपों की दुर्िनया मे नहीं ले जाया जा सकता। उसका आदिम समुदायीकरण नहीं किया जा सकता। पूँजीवादी आधुनिकताबोध में नास्तिवादी शून्य-बोध तत्वरूप में स्थित है जो वहाँ की त्रासद-दृष्टि के कायिक हो जाने, प्राणिमनोवैज्ञानिक हो जाने का परिणाम है। ऐसी हालत में मनुष्य अपने समाज से कटा हुआ "जीव" या अलग-यलग "उन्युक्त-अह" मात्र बनकर रह गया है। सर्वत्र ही स्नायविक उत्तेजनाओं का असन्तुलन दिखाई देता है । पूँजीवादी संसार में आत्मबिलगाव के उदात्तीकरण और उर्घ्वभुखोकरण के कृत्रिम नमूने दिखाई देते हैं। वहाँ के अस्तित्ववाद में यह विसंगति तत्वरूप में विद्यमान है। जो कर्म का निषेध करतो है तथा आत्मिबलगाव को प्रक्षेपित अवस्था 'ध्यान' और 'समाधि' को बढ़ावा देती है। कर्म से अवरुद्ध समाज ही अन्तर्मुखी समाधि की ओर मुख्ता है और उसकी सामूहिक रचनात्मकता की सम्भावनाओं को छोटा करता है। यह समाधि है जो शाक्ष्वत, स्वायत, निरपेक्ष भाव को अनन्त सत्ता और चेतना को उछालती है। चूँकि अब विज्ञान और समाज के रिक्तों में द्वन्द्वात्मक कर्म को प्राथ-मिकता मिलने लगी है इसलिये उन्हें यांत्रिक बनाकर समाधि की ओर अग्रसर नहीं किया जा सकता। इस तरह पूँजीवादी आधुनिकताबोध में विज्ञान और वैज्ञानिक दृष्टि के पतन की चेष्टा दिखाई देती है।

नतीजे के तौर पर यह सिद्ध होता है कि आधुनिकताबोध बनाम संस्कृति-बोध की घुरी है-इतिहास या इतिहास-बोध। इतिहास के सम्पर्क में ही आधुनिकताबोध और संस्कृति के सम्बन्धों और विपरीतों को समका जा सकता है। पश्चिमी जगत में आधुनिकताबोध पर जो बहसें हुई हैं वे अब पुरानी पड़ गयी हैं। उसे रिनासा, सुधार और प्रबुद्ध यूग से पृथक माना गया है । लेकिन उसकी नवीनता को परम्परावादी दर्शन, नीतिशास्त्र और धार्मिक आचरण में स्पष्ट किया गया है। उसे उद्योग, विज्ञान और तकतालाजी के सन्दर्भों में परिभाषित किया गया है। मूल गड़बड़ी हुई है कि डार्विन, फायड और जूलियन-हक्सले की आँख से आधुनिकताबोध को देखा जाता रहा है। फलस्वरूप आधुनिकतावादी यह स्वीकार नहीं कर पाते कि विज्ञान और तकना-लाजी से समचे समाज की सुजनशीलता का सम्बन्ध होता है। मानवीय श्रम का अभि-नव रूपों में सामाजीकरण हो रहा है जो विज्ञान और तकनालाजी की देन है किसी ब्यक्ति. 'अतिरिक्त मिति' 'या' 'विभिष्ट अहं' का परिसाम नहीं है। अतः पंजीवादी आधुनिकताबोध में विज्ञान और तकनालाजी का सामाजिक परिप्रेक्ष्य और स्वीकारात्मक प्रभाव दिखाई नहीं देता । इसीलिये आधुनिकताबोध के समाजशास्त्र में प्रत्यक्षतः संकट विघटन और निषेध की चेतन। व्याप्त है। उसमें विसगतियाँ है, वह ह्यासशील है। नथे युग की रचनाशीलता से विमुख है।

अज मानवीय स्जन का प्रमुख माध्यम विज्ञान है। प्राकृतिक-विज्ञानों से लेकर सामाजिक-विज्ञानों तक मनुष्य की स्जनशील सम्भावनाओं का विस्तार हुआ है। मानविकी के प्रत्येक अनुशासन पर विज्ञान का प्रभाव है। साहित्य और कलार्ये भी वैज्ञानिक वेतना को आत्मसात कर रही हैं। नई वस्तु और नय पात्रों की रचना में तथा रचना-शिल्प में विज्ञान विवेक का स्पष्ट प्रभाव दिखाई देता है। आज के जीवन का बहुमुखी स्जन विज्ञान, तकनालाजी के संस्कार-प्रहर्ण में ही सम्भव है। अब पुनक्त्यानवादी तथा सुधारवादी विचारों की रिक्तता सिद्ध हो चुकी है। जो लोग मानवतावाद के बहाने मध्ययुगीन धर्म और नीतिशास्त्र को विज्ञान और तकनालाजी तक धसीट लाना चाहते हैं, जो लोग पुनक्त्थानवादी चीथड़ों को विज्ञान-चेतना में आरोपित करना चाहते हैं, वे जीवन में निहित् अन्तर्विरोधों के शत्रुतापूर्ण स्वभाव को भ्रमित करते हैं।

इतिहास की मूल चेतना राजनीति में व्यक्त होती है और राजनीति से व्यक्तित्व के वस्तुपरक होने को दिकार्ये चुलतो हैं इस तरह और मन्दिरों की दृष्टि तथा विज्ञान की दृष्टि में कोई तालमेल नहीं है। वार्मिक पुनरत्यान को यदि वैज्ञानिक चिंतन से जोड़ा जाए तो फ़ासीवादी निरंकुशता पैदा होने लगेगी, सम्प्रदायिवहीन प्रजातान्त्रिक चेतना कृंठित होने लगेगी। विज्ञान में मनुष्य को नये सिरे से रचने और गढ़ने की अपार क्षमता है, शर्त यह है कि वह समूचे समाज की प्रगति का आधार वन सके।

जैसा कि उत्पर कहा है कि आधुनिकताबोध एक ओर तो धार्मिक पुनस्त्यान-वाद को अहमियत नहीं देता और दूसरी ओर विज्ञान की सम्प्रदायिवहीन वस्तुनिष्ठ प्रजातांत्रिक चेतना को भी अस्वीकार करता है। कुल मिलाकर, इसमें प्रकृतिवाद और व्यक्तिवाद की पैठ गहरी है। चूंकि इसमें इतिहास, समाज और राजनीति को प्राथ-मिकता नहीं है इसलिये उसकी कोई निश्चित विचारधारा और परिप्रेक्ष्य नहीं है। आज तो परिप्रेक्ष्ययुक्त विचारधारात्मक संस्कृति के निरन्तर विकास के लिये राजनीतिवृष्टि का अधिग्रहण जरूरो है। राजनीति-वृष्टि से ही संस्कृति की संभावनायें सुरक्षित है। राजनीति में ही मनुष्य का भविष्य सुरक्षित हैं। राजनीतिक अनुशासन से मुक्त रहने की इच्छा से स्वेच्छाचारिता पैदा होती है।

वर्ग-विभक्त समाज में, शोषरा के समाज में राजनीति का चरित्र व्यक्तिवादी होता है वह निरंकुशताप्रेरक होती है। सामाजिक और मानवीय हितों की राजनीति के लिये वैज्ञानिक समाजवाद हो केवल विकल्प के रूप में रह गया है। अतः राजनीतिक विचारधारा और परिप्रेक्ष्य को मानवीय बनाने के लिये समाज में क्रान्तिकारी परिवर्तन जरूरी है। मानर्सवादी समाजवादी विश्व-दृष्टि में ही मनुष्य-मात्र के निरंतर विकास की परिस्थितियाँ सुरिक्षत हैं। मानवीय संस्कृति के स्वजनशील तत्वों की विजय के रिय, उसके नूतन विकास के लिये समाजवादी समाज की रचना करनी होगी।

आधुनिकता-त्रोध इस समाजवादी विचारधारा का विरोधी है। यह वुर्जुआबोध है, सर्वहारा की संस्कृति का विरोधी है वह संघर्ष और क्रान्ति की चेंघ्टा को भोयरा करता है जीवन की आन्तरिक एकता को तोड़ना है। पूँजीवादी देशों में विज्ञान, तकना-लाजी के प्रभाव से जो महानगरीय-बोध पैदा हुआ है, लोकजीवन का जिस तेजी से शहरीकरता हुआ है, वया उसमें समूचे समाज की खुशहाली को प्रकट करने वाली सुजन-कल्पना शेष रह गयी है? इस महानगर-बोध में स्थिरता आ गयी है वह यांत्रिक सा हो गया है। इसीलिये तो पूँजीवादी देशों की आधुनिकता ने मनुष्य के जीवत को अपराध में उतार दिया है। उन्माद, उत्तेजना और अश्लीलता के साथ भ्रष्टाचार और अनाचार की विसंगतियाँ पैदा हो गयी हैं। पंजस्वादी आधुनिकता की सारी चकाचौंध जीवन-चेंतना-विहीन रूपवाद या गैलीवाद में सिमिटती जा रही है।

लेकिन इस आधुनिकता से इतिहास की गति को रोका नहीं जा सकता। अ समय आ गया है पूंजीवादी संसार अपने मीसर के अन्तर्विरोधों को स्पष्ट करें अत्रुता पूर्गा-विपरीतों का समाधान खोजे, यह कार्य तब तक संभव नहीं होगा जब तक मार्क्स के 'वर्ग-संवर्ष'', ''मेहनतकश की सत्ता'' और वैज्ञानिक-समाजवाद की क्रान्तिवादी अवधारसा को अपनाया जाए । वर्ग-संघर्ष की अनिवार्यता को टाला नहीं जा सकता। विज्ञान, तकनालाजी और औद्योगिक विकास ने जाति, वर्गावादी और राष्ट्रवादीसीमाओं को छोटा कर दिया है। मनुष्य के सम्मुख भौतिक सुख-सुविधाओं का अपार भंडार है लेकिन वह सबको मयस्सर नहीं हो पा रहा है, अतः व्यवस्था-परिवर्तन अनिवार्य है। मेहनतकश की सत्ता का अर्थ भी यही है कि भौतिक सुख सुविधाओं की सुष्टि करने वाले श्रमिक या सुजनकर्त्ता ही अपने भाग्य-निर्माता बने, उत्पादन और उपभोग के सम्बन्धो में कोई विषमतान हो अतः सर्वहाराकी सत्ताका अर्थ सूजनकर्ताकी सत्ता से होता है। सर्वहारा की संस्कृति का अर्थ विज्ञान, तकनालाजी के निर्माता और प्रयोक्ता की संस्कृति से है। अब तक रचनाकार या उत्पादक की सत्ता नहीं होगी तब तक शोषक का अतिरिक्त वैशिष्ट्य रहेगा और मानबद्रोह बना रहेगा । व्यक्ति के अतिरिक्त रूप से विशिष्ट हो जाने के कारण वर्ग-विभक्त समाज में उन्मुक्त जीवन जीने की इच्छा ने आदमी को पशुषत् बना दिया है। हिप्पी, बीटल से लेकर रास-रस लीलावाद की सैलानी शैलियों में पूँजीवाद अपने घृिरात रूप में शेष रहं गया है। वह संस्कृतिविहीन हो गया है।

क्रान्तिकारी विचारधाराबद्ध वैज्ञानिक चेतना के समाजीकरण की दृष्टि ही समाजवादी देशों में संस्कृति की नियामक है। समाजवादी चेतना का विकास अब विज्ञान तकनालाजी के प्रभाव पर आधृत है। इसके बगैर समाजवाद की कल्पना नहीं की जा सकती। इन देशों में विज्ञान और वैज्ञानिक किसी वर्ण या किसी मालिक का दास नहीं है। यहाँ व्यक्तिवाद का उन्मूलन हो चुका है, व्यक्ति के प्रभुत्व और ऐष्ट्यं को समाप्त कर दिया गया है। वंश की विशिष्ट सत्ता को नगरण बना दिया गया है। यहाँ के जीवन में रूपवादी शास्त्रीयता और स्वच्छन्दतावादी वैयक्तिक साहसिकता महत्वहोन हो चुकी है, नायक-पूजा की मनोवृत्ति नहीं रही है। श्रम या स्जन ही महत्व की कसौदी वन गया है—यही है वई संस्कृति की वस्तुनिष्ठता और जो निरंतर योग्यता और निपुराता को बढ़ाकर स्जन-कर्म में उत्साह बनाये रखती है—यही है उसकी प्रगतिशीलता जिसमें सामाजिक न्याय और स्वतंत्रता का औचित्य रहता है।

समाजवादी देशों में विज्ञान, तकनालाजी के प्रभाव से सामाजिक सम्बन्धों की रचना अकुंठ है वहाँ प्रतिस्पर्धा के व्यक्तिवादी कारण नहीं रह गये हैं। अवसरवाद, कैरियरिज्म और अभिजात की परिस्थितियाँ नहीं है। इस नूतन जीवनदर्शन को आधु-निकताबोध की संज्ञा नहीं दी जा सकती। इसके निर्माण में वहाँ की ऐतिहासिक भौतिक-वादी परिस्थितियों के क्रान्तिकारी अर्थात् सहेतुक. सचेष्ट और सोट्ष्य परिवर्तन और निकास में मनुष्य कराकर सक्तिम रहा है देशों में आधुनिकता एक सोट्ष्य सचेतन प्रक्रिया के रूप में दिखाई देती है। बोध के अर्थ में अथवा मूल्य के अर्थ में समाजनादी यथार्थनाद की संस्कृति का नरए। कर लेती है। ऐतिहासिक भौतिकनाद की दृष्टि से आधुनिक काल सापेक्ष शन्द है और आधुनिकता कालसापेक्ष गुरा-शीलना की

परिचायक है तथा 'आधुनिकताबोध'' काल सापेक्ष गुराशीलता की मूल्य-चेतना का पर्याय है। पूँजीवादी दुनिया में आघुनिकता-बोध की जटिलतायें हैं, वह गुह्य है, उसके स्रोत अवचेतन में है जो अज्ञात और अमूर्त होते हैं। समाजवादी दुनिया में आधुनिकता-

बोध, समाजवादी-यथार्थवाद की स्पष्ट ज्ञात और ठोस संस्कृति में निरन्तर गतिशील है। वह नवोदित शक्तियों से भरापूरा है। इस तरह आधुनिकताबोध एक और प्रतिक्रियावादी चिता का तथा दूसरी ओर समाजवादी-यथार्थवाद और प्रगतिशील संभावनाओं का विषय बन गया है।

प्ंजीवादी पश्चिमी जगत की आधुनिक-चेतना के द्वन्द्व समाप्त हो चुके हैं, वह अपनी सांस्कृतिक पहल स्रो चुकी है। समाजवादी ययार्थवाद में मानव के सामृहिक कर्म द्वारा जो गुणात्मक परिवर्तन

होता है, यदि वह संकीर्ण और एकांगी नहीं हुआ है तो संस्कृति का सुजन सततरूप से होता रहेगा । यह चेतनागत परिवर्तन है जो सामाजिक सम्बन्धों की संस्कृति को नई-नई शैलियों में रूपायित करता रहता है । अतः भविष्य के मनुष्य की संस्कृति समाजवादी यथार्थवाद से संबद्ध है। क्योंकि उसमें उद्योग, विज्ञान, तकनालाजी की क्रान्तिकारी सामाजिक-चेतना ने ठोस निश्व-दृष्टि की रचना की है। इस तरह नये सस्कृति-बोध की संभावनार्ये वर्गविहीन समाज में है।

उन्नीसवीं-शती तक पूँजीवादी-साम्राज्यवादी संसार में 'आधुनिकता' और 'आधुनिकता-बोध' की परिस्थितियाँ विकासमान थी। उसमें आकर्षण और शक्ति थी। नये-नये संस्थानों का, नये-नये विचार-पैटर्नस का जन्म हो रहा था। उस समय 'आयुनिकता और आयुनिकता-बोव' में नवीन प्रतिमानों के लिये जगह थी। विज्ञान

के बहुमुखी विकास का सामाजिक चिंतन पर प्रत्यक्ष और निर्णायक प्रभाव पडा। क्रान्तियों का सिलसिला शुरू हुआ। योरोप के हर देश में जनगरण की क्रान्तिकारी चेष्टायें मुखर होने लगीं। राजनीत्यार्थिकी के पहलू प्रमुख हो गये। राजनीतिक आचरण मे नई स्फ्रीत आ गयी। विरोध, आन्दोलन और क्रान्ति का वातावरण पैदा हुआ।

यह समय था जब पश्चिम का पुनरूत्थान और वहाँ के घार्मिक नैतिक संदर्भ आत्मधाती सकोच का विषय बन गये थे। उस समय आधुनिकता नये परिवेश की रचना-शिल्प थी और आधुनिक-बोध विकसित मुल्यचेतना । रिनासायुगीन और प्रबृद्ध-युगीन विचार-

धाराओं में पाये जाने वाले महानता, उच्चता, औदात्य और भव्यता के अभिजन-गुरा धीरे-धीरे लुप्त होने लगे थे, आम आदमी के जीवन में उत्साह बढ़ रहा था, वह यथार्थ-वादी हो रहा था । उन्नीसवीं शती की आधुनिकता बुर्जुआ-संस्कृति के विकासमान अर्थी को प्रकट करने वाली थी. वह सोकोन्मुसी. सचीली और प्रसरणशील थी ।

ऐसा कौन प्रगतिशील विचारक था, साहित्यकार था जिसने आधुनिकीकरण और आधुनिकता-बोध की उपलब्धियों को ग्रहण न किया हो। इसी आधुनिकता के तहत विकसित चेतना के सभी पहलू यथार्थवादी और सामाजिक थे। इस प्जीवादी आधुनिकता को द्वन्द्वात्मक तर्क से समभे बगैर समाजवादी संघर्ष की ओर नहीं बढ़ा जा सकता। क्योंकि सामंतवाद और रिनासा से पूँजीवादी आधुनिकता तक की यात्रा का इतिहास परिवर्तनों, सघर्षों, क्रान्तियों और युद्धों से भरा है। और चूँकि इस वर्गविशिष्ट परिवर्तनकारी सामाजिक संघर्ष की आर्थिक राजनीतिक भूमिका जनवादी नहीं थी-इसलिये पश्चिम के आधुनिक विचारदर्शन में युगानुकूल आवश्यकताओं के अनुरूप मार्क्सवाद का वैज्ञानिक हल प्रस्तुत हुआ। मार्क्स-ऐगेल्स के द्वन्द्वात्मक भौतिक-वादी चिन्तन ने इतिहास के मूल सिद्धान्तों, सामाजिक विकास के मूल-सिद्धान्तों को बदलने का दावा किया। यह कार्य जनता के, श्रमिक वर्ग के क्रान्तिकारी सहयोग से हो सकता था। हीगल की इन्द्रात्मक पद्धति से मार्क्स ने प्रकृति और मनुष्य के सम्बन्धा, इतिहास और मनुष्य के सम्बन्धों तथा उत्पादन-प्रक्रिया से लेकर सम्ची सांस्कृतिक प्रकिया तक का नया भौतिक ढाँचा बनाया, जो विज्ञान सम्मत था। यह उन्द्रात्मक पद्धति है कि जिसमें गति के स्रोत, प्रकृति और निरन्तर प्रगति के नियमों का वैज्ञानिक ढंग से निर्धाररा किया गया और उसे ज्ञान-विज्ञान के प्रत्येक क्षेत्र में सफलतापूर्वक सागू किया गया । यह द्वन्द्वात्मक पद्धति है जिसने अन्तर्सामञ्जस्य प्रधान जीवन-दर्शन के ठोस और यथार्थ पहलुओं का उद्घाटन किया।

यह समय था जब मनुष्य अपने द्वारा किये गये सामाजिक उत्पादन के द्वारा निश्चित और अनिवार्य किस्म के नये सांस्कृतिक सम्बन्धों से परिचित हो रहा था, भौतिक समृद्धि से नये संस्कारों का वरण कर रहा था। इस नई सामाजिक-चेतना के अनुरूप नयी कानून व्यवस्था, नई न्याय-व्यवस्था और नई-राजनीतिक विचारधाराये क्रियाशील हो रही थी। नये किस्म के भौतिक जीवन से जो नई चेतना व्यवस्था बनी, उससे इतिहास में मनुष्य के नये रूपों में रूपान्तरण की प्रक्रिया तेज हुई। अब निश्चित और निर्णायक संघरों और क्रान्तियों के युग का आरम्भ हुआ।

चूँकि आधुनिकता और उसके बोध का विकास बुर्जुआ शैली में हुआ था, जो शोषण प्रधान थी। यह शोषण राष्ट्रीय सीमाओं से बाहर जाकर उपनिवेशों तक फैल चुका था। ऐशिया और अफीका और लैटिन अमरीका के देशों का दोहन हुआ। इसी साम्राज्यवादी शोषण की नीव पर योरोप की आधुनिकता विकसित हुई। फलस्वरूप वहाँ की बुर्जुआजी के तौर-तरीके के क्रूर, हिसक और फासीवादी होने लगे। उसमें परजीविता समा गयी और धीरे-धीरे उद्योग, विज्ञान, तकनालाजी के बल से निमित परजीवी आधुनिक चेतना के द्वन्द्र शिष्ठ होने लगे। उसमें स्थिरता आने लगी, वह विस्ताि बोध में बदसमें सभी शोषल दसन, और उत्पीदन में मानक-

द्रोह तो रहता ही हैं—और इसीलिये चारो और निश्चेष्टता, तटस्थता और उदासीनता दिखाई देने लगी। एकान्तकामी, पलायनवादी और स्वेच्छाचारी प्रवृत्ति बढ़ने लगी। यह सब कुछ मानवीय-शोषण से उत्पन्न समाज्ञच्यापी आत्मपरायेपन की देन था। यह समय था जब शोपक वर्गों ने दुनिया को बाँटने की साजिश की और शोषित वर्ग अपने जीवन अस्तित्व के प्रति सशंकित था। संसारव्यापी मुनाफ़े और शोषण से आधुनिकना के सभी शंस्कार अष्ट और हीन हो गये और उसकी सांस्कृतिक तथा नैतिक पहल समाम हो गयो।

वीसवीं शताब्दी के पूर्वाद्ध में राष्ट्रीय-पूँजीवाद के कुंठित हो जाने से दो विशवयुद्ध हुये। फ़ासीवादी प्रवृत्ति का विकास हुआ, पुराने किस्मों के प्रजातन्त्र लोखले हो
गये। योरोप के जीवन का रूपान्तरण सैनिकतन्त्र में होने लगा। सैनिक संस्थान ही
संस्कृति-संस्थान बनने लगे। सैनिक प्रतिष्ठानों में राष्ट्रीय-अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति और
अर्थनीति तय होने लगी, वे शिक्षण के केन्द्र हो गये। इन सैनिक संस्थानों, प्रतिष्ठानों
में संकृतित राष्ट्रावाद का उन्माद पैदा किया जाने लगा। विज्ञान, तकनालाजी की
प्रभावशीलता एकांगो हो ही गयी। इसी आधुनिकता-बोध के तहत अस्तित्ववाद का
विकास हुआ। बाह्य जीवन में ठहराव आ जाने से अन्तर-अस्तित्व हिल उठा। और
फिर मूलवात तो यह है कि पश्चिम के ऐतिहासिक विकास में प्रकृतवादी मान्यताओं के
बराबर बने रहने के कारण ही अस्तित्व की व्यक्तिमुखी चेतना मुखर रही है। वहाँ के
सामाजिक सम्बन्धों में स्वेण्छाचारी प्रवृत्तियाँ सिक्रय रही हैं। जब कभी भी भौतिक
ऐतिहासिक परिवेश से निमित चेतना और व्यक्तिवादी में अन्तर्विरोध बढ़ता है तब
तब वहाँ प्रमुत्वशाली अहं की विजय दिखाई देती है। योरोप में एक और बोनापारिज्य
से लेकर हीगल के अखंड आत्मवाद तक की उण्याकांक्षा है तो दूसरी ओर स्वण्छन्दतावादियों से लेकर नीत्शे तक की आत्मसंकित्यत-त्रासद-अन्तर्मुखता है।

कौन नहीं जानता कि गैटे का फाउस्ट हो वहाँ के क्रमबद्ध ऐतिहासिक विकास में हीगल के अध्यात्मवाद और नीत्ये की संकल्पात्मक-इच्छा को लगातार धारण करता हुआ जर्मन नाजीवाद में उतरता चला गया है। इन्हीं तीनों के विकासात्मक सामंजस्य का मानवीकृत रूप हिटलर है। हिटलर पिष्चमी जीवन-दर्शन की वह प्रवृत्ति है जो इतिहास और व्यक्ति के अन्तर्विरोधों में जीवित रही है। वहां के उद्योग, विज्ञान, तकनालाजी के पूँजीवादी चरित्र में यह हिटलर गहराई से समाया हुआ है। यह इतिहास की प्राण्-वैज्ञानिक मान्यता की देन हैं और इन्द्रवादी यथार्थ के अस्वीकार अनिवार्य परिण्याम है। इसी के समाजशास्त्र को ध्यान में रखकर स्पेंगलर, टायन्वी, सोरोकिन ने पिष्चम के हास की भविष्यवाणी की है। उसे मृत्यु हार पर खड़ा बताया है। अब सस्कृति के रिनासा-माडेल और यांत्रिक किस्म के इन्द्रियानुभविक प्रास्पों का मिष्ट्य समाप्त हो रहा है।

पश्चिम के जीवन का सारतत्व कीए। हो गया है। वहाँ सामाजिक श्लीवन का आदोमेदाइज शन हो रहा है, देवनालाइज शन हो रहा है। इसी मशीनीकरण ने मनुष्य को 'लघु', 'होन', 'निरर्थक', 'अनुपयोगी' बना दिया है। इसीलिए विसंगित और अस्वीकृति का संसार फैलता जा रहा है। वहाँ मनुष्य की रचनात्मक शित्याँ आदरणीय नहीं रही है। उन्हे पूँजीवादी प्रतिष्ठानों ने खरीद लिया है। सैनिक प्रतिष्ठानों ने बंधक बना लिया है। विज्ञान जो कि ऊर्जा का प्रतीक है, पूँजीवादी-सैन्यवादी राजनीति शिक्त के आधीन हो गया है। इसीलिए राजनीतिक विकृतियाँ ऊर्जा-स्रोतों के प्रत्येक निकाय में व्याप्त हो गई हैं। उन्माद, अपराध, हिंसा और युद्ध व्यक्ति और राष्ट्र के चिरत्र में समा गया है। इस तरह वहाँ के रचनात्मक अंग बीमार हो गये हैं, गितरोध पैदा हो गया है। सभी कुछ तो मानव-द्रोही और संस्कृत-विरोधी सा हो गया है।

उद्योग और विज्ञान जैसे-जैसे प्रतिक्रियानादी चरित्र घारए करने लगते हैं, वैसे-वैसे सामाजिक मूल्यों का पतन होने लगता है। मूल्य-चेतना आत्म परायेपन की कक्षा में आ जाती है, धीरे-धीरे चुकने लगती है। पिश्चम के जीवित रहने की एक ही शर्त है—वह रचनात्मक निकल्प को अर्थात् समाजवादी-यथार्थवाद को शीब्रातिशीब्र अपना ले। उसे अपने ही जीवन को सुरक्षित रखने के लिए शोषणा की अमानवीय हरकतों से बाज आना पड़ेगा, यदि वह धैर्यपूर्वक हुआ तब तो पिश्चम का भविष्य है अन्यया स्पेंगलर की चेतावनी यथार्थ हो सकती है। आधुनिकता-बोध के रूप में जो सांस्कृतिक-निषेध की धातक प्रवृत्ति पनपी है, उससे मुक्त होने के लिए मार्क्सवाद तक पहुँचना जरूरी है।

समाजवादी संसार में विज्ञान, उद्योग, तकनालाजी के विकास का मानव जीवन से इन्द्वात्मक या क्रान्तिकारी सम्बन्ध है। वहाँ जीवन का मशोनीकरण नहीं हुआ है, वह भौतिक सुख-सम्पदा को बढ़ाने में सहायक है। यहाँ मनुष्य लघु या बौना नहीं हुआ है। उसका इस समूचे विकास पर नियन्त्रण है। समाज का प्रत्येक मनुष्य उसका अनिवार्य अंग है। जिस तरह विज्ञान, तकनालाजी की कोई जाति नहीं होती, उसका कोई गोत्र या वर्ग नहीं होता, उसी तरह विज्ञानसम्मत सामाजिक-सरचना में भी कोई वर्ग-भेद, जाति-भेद और सम्प्रदाय-भेद नहीं रह गया है।

विज्ञान की ठर्जा और मनुष्य की बेतना का स्वस्थ सम्बन्ध नई-मनुष्यता के रूप में फलीसूत हो रहा है। शोषरा मुक्त स्वतन्त्र मनुष्य की व्यवस्था में सभी अनुशासित हैं। यह अनुशासन-श्रम के नियमों का है, जिसमें रचनात्मक सम्भावनाएँ मुरक्षित हैं। इस दुनिया में मनुष्य अपनी रचनात्मक उपलब्धियों का निर्माता, नियामक और निर्णायक भी है। वह अपने भाग्य का विधाता है, उसे किसी अमूर्त और रहस्था-त्मक शक्ति की खोज नहीं करनी है। यहाँ सब कुछ ठोस और ज्ञात है। मनुष्य में अनंत कोटि की शक्तियाँ समाहित हो गई हैं। जो नई-नैतिकता, नये-अध्यात्म और नई-संस्कृति को आगे बढ़ा रही है।

दुनिया के प्रत्येक देश में अब समाजाधिक और राजनीत्याधिकों में हो जीवन को देखा, परखा और समभा जाने लगा है। अब क्षेत्रीय, राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों और हितों में निकटता तथा एक रूपता आ रही है। शोषणा से मुक्त होने का सधर्ष हर जगह चल रहा है। एशिया, अफोका, लैटिन-अमरीका के देश अपनी आजादी के लिए लड़ रहे हैं। साम्राज्यवादी कूटनीति उनके सांस्कृतिक पिछड़ेपन का लास उठा रही है, उनकी नियति को वंधित किये हैं। भारत एक शक्तिशाली विकासशील देश है जिसका अपना पुराना इतिहास है तथा जिसकी विशिष्ट जातीय संस्कृति है। इस भूभाग की जीवन-व्यवस्था में अनेक प्रकार के दर्शनों का, पुरा-मिथकीय धर्मशास्त्रों, स्मृतियों, धार्मिक सम्प्रदायों और मतवादों से लेकर भिन्न प्रकार के पुनस्त्थानवादों और नव-जागरणों का स्थान रहा है। पश्चिम के अतीत की तरह यहाँ भी साम्राज्यवादी राज-शाही तथा मध्ययुग में सामंतवाद लोकप्रिय रहा है। यहाँ भी प्रकृतिवादी, अनुभववादी आत्मपरक दृष्टियों और शैलियों का प्राधान्य रहा है। मायावाद और वेदान्त की अनेक अमूर्त छिबयाँ दिखाई देती हैं, जो कालान्तर में समूची संस्कृति और इतिहास को मिथकीय आवरण में ढेंक लेती हैं।

साफ दिखाई देता है कि मध्ययुगीन सामंतवादी उत्पादन-लोतों और सम्बन्धों की शिथिल, संकुचित किन्तु तनावपूर्ण परिस्थितियों के कारण समूची सांस्कृतिक आकृति अमूर्त होने लगी है, प्याज के खिलकों की तरह उसमें भेद-दर-भेद पैदा होने लगे है। जो लोग मिक्तवाद और वैष्णव-संस्कृति के नाम पर सामाजिक जीवन के दिमत यथार्थ का उदात्तीकरण या आध्यात्मीकरण करते हैं वे समूचे सामाजिक सम्बन्धों की प्रत्येक तह में व्याप्त आत्मपरायेपन के कारण को अनदेखा कर देते हैं। मध्ययुगीन मिक्तवाद वैष्णववाद में एक तरह की रसात्मक निश्चेष्टता मिलती है, जिसने जीवन की सिक्रयता को न केवल भंग किया बल्कि उसको स्थिर भी किया है।

भारत का मध्ययुग दीर्घकाल तक आत्मपरायेपन की स्थिति में डूबे रहने का परिगाम है। इतिहास और संस्कृति में मानव की जगह इतर गुग्-धर्म बाले प्राग्धी लेने लगते हैं। देवता और राक्षस के मिथकीय प्रवर्ग बन चुके रहते हैं। जिनका वश घृक्ष जिल्ल है। जब कभी कोई यथार्थ अन्तिविरोध पैदा हुआ या संघर्ष की स्थिति सामने आयी (मुसलमानी आक्रमण और अंग्रेजों के आगमन के समय) भारतीयों ने तुरन्त ही समन्वयवादी रिनासा के सहारे समभौता कर लिया। जरूरत पड़ने पर सशोधन कर लिए। इस तरह प्रतिभाविहीन मध्यम-मार्गी जीवन-पद्धित से भारतीय इतिहास के गौरव का बखान किया जाता रहा है। जीवन का उद्देश्य सदैव उस आध्यात्म से बँधा रहा है जिसमें सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक विचारों को हमेशा तुच्छ, गौरा और क्षिणक माना गया है। इसीलिए तदस्थाबोधक दार्थनिक मुद्रा तथा शृङ्कार-कल्पना ही शाश्वत रही है।

लेकिन भारत में अंग्रं जी साम्राज्यवाद के स्थापित हो जाने के बाद क्रान्तिकारी परिवर्तन के लक्षण दिखाई पड़ने लगते हैं। अंग्रे जों ने मध्ययुगीन सामंतवाद को नष्ट-भ्रष्ट कर दिया। नतीजा यह हुआ कि शिथिल उत्पादन सम्बन्धों की तटस्थाबोधक दार्शनिक मुद्रायें हूटने लगी और श्रुंगार का नशा उत्तरने लगा। काव्यात्मक मिथकों का संसार उखड़ने लगा। रास-रस-लीला की शाश्वत भावना मिटने लगी। यह तो यथार्थ का प्रथम साक्षात्कार या सामना था, जिसने सामाजिक सम्बन्धों में परिवर्तन के लिए विवश कर दिया। यहीं से भारतीयों ने अपने लिए सामाजिक समानता और राजनीतिक-स्वतंत्रता के यथार्थ की आवश्यकता महसूस की।

भारतीय उपनिवेश के उत्पादन स्रोतों का दोहन करने के लिए अंग्रें जों ने विज्ञान और तकनालाजी का सहारा लिया। भारतीय जनता के सस्ते श्रम और अपार कच्चे माल से अंग्रें ज और उनका देश ब्रिटेन कुछ ही दिनों में सम्पन्न हो गया। भारत में अंग्रें ज व्यापार करने आये थे और यहाँ की जीर्ए सामंती-व्यवस्था को कुचलकर शक्तिशाली शासक बन गये। भारत की आत्मपरायेपन से मूर्छित आध्यात्मिक शैली इनके सामने दिक न सकी। ईसाई-मिशनरियों का प्रमाव बढ़ने लगा, उसमें ताज्यारी थी। जीवन के यथार्थ में उनकी आस्या थी, अन्धविश्वासों और अपार्थिव-तत्वों से वे मुक्त थीं। इन ईसाई मिशनरियों ने उस वर्ग को मानवीय ममत्व दिया और आर्थिक सहायता की जिसे हिन्दूधर्म ने घृएा। और उपेक्षा से छोड़ दिया था। छोटी समभी जाने वाली जातियों, आदिवासियों ने नई मनुष्यता की ओर कदम बढ़ाया। यह भारतीय सिद्धान्तकारों और आचारशास्त्रियों के सामने कड़ी चेतावनी थी। एक नये किस्म का सांस्कृतिक अन्तर्विरोध था। जिससे वेष्ण्यी-चेतना में गतिरोध आ गया। यहीं से सभी जातिवर्गों में सुरक्षा-चिन्ता पैदा होने लगी दूसरी ओर मौतिक-उपलब्धियों में स्थि बढ़ने लगी। नये-अर्थशास्त्र और नई-राजनीति से परिचय होने लगा।

जिस मात्रा में भौतिकवाद और विज्ञान ने भारतीय संस्कृति के सदनों में प्रवेश किया उसी अनुपात में तितीजा भी मिलने लगा। सामंती-धार्मिकता की जगह पूंजीवादी रिनासा की ओर कदम उठने लगे, अब अतीत को भविष्य के लिए उपयोगी सिद्ध करने की विवेकशीलता पैदा होने लगी। राष्ट्र और राष्ट्रीयता की धारता एक जीवित आकृति के रूप में सामने आने लगी। और आंदोलन के युग का— राष्ट्रीय आंदोलन के युग का आरम्भ होने लगा। ध्यान देने की बात है कि मौतिकवाद और अर्थशास्त्र के साथ सामियक राजनीतिक प्रभाव से जो इन्द्रात्मक मनःचेतना बनी उसकी अभिव्यक्ति खड़ी बोली में होती है। खड़ी-बोली भारत के मन की इन्द्रात्मक अभिव्यक्ति का तथा माध्यम थी। उसकी चेतना में शेष बांचिलक बोलियों या तो विलीन होने लगीं या उसमें समाहित होने लगीं। सामंतवाद, वैष्णवभर्म और अवधी, बजी आदि के यश-प्राप्त करने की परिस्थितियां बदल गयी थीं। अब सामने था आधुनिक-युग भौतिकवादी

विज्ञान तथा तई-संस्कृति और उसको व्यक्त करने वाली खड़ी-बोली । खड़ी-बोली का जन्म मध्ययूगीन-भाववाद की प्रतिक्रिया और आधुनिक भौतिकवाद की चेतना की इन्द्रात्मक सक्रियता से होता है। खड़ी-वोली की बनावट में किसी जाति या सम्प्रदाय की गूरा सम्पदा नहीं है उसमें औद्योगिक श्रम की जीवन-चेतना व्यास है। जैसे-जैसे औद्योगिक विकास होता गया, श्रम सम्बन्ध जटिल होते गये वैसे-वैसे खड़ी-दोली में नई बोधव्यता समाती गयी। जो लोग खड़ी बोली को जातीय आधारों से देखते हैं. वे केवल भ्रम पैदा करते हैं। खड़ी-बोली का जन्म तो भौतिक विवेक के प्रस्फुटन से होता है, वह संघर्ष धर्मी चेतना की भाषा है, उसकी अकृति क्रान्तिकारी है, वह जनगण की भाषा है। उसे अभिजात्य में, व्याकरशा में बांबा नहीं जा सकता। आज खड़ी बोली की संस्कृति जिस स्तर तक पहुँच चुकी है उससे क्या स्पष्ट नहीं होता कि भारत में उद्योग, विज्ञान, तकनालाजी के संस्कार अपना प्रमुख स्थापित कर चुके हैं। खड़ी-बोली की संस्कृति में सम्प्रदाय-विहीन है, (जो श्रमिक की होती है) इस भाषा के साथ वर्गगत या जातिगत षडंयत्र नहीं किया जा सकता । कहने का तात्पर्य है कि पुँजीवादी आधुनिकता-बोध की विकृतियों को इसके रक्त में, प्रारा में उत्तारा नहीं जा सकता। व्यक्तिवादी नेतना की अमूर्तताबोधक शैलियों का भविष्य इस भाषा में सुरक्षित नहीं है-अरचनात्मक जहता तो यहाँ है ही नहीं-यह जनभाषा है।

इस तथ्य की खोजबीन होनी चाहिंग किन परिस्थितियों में अंग्रेज शोषकों ने भारतीय दर्शन, धर्म और संस्कृति की अनुशंसा की, उसे उपयोगी बताया। एक घंट्या जाति के घटिया जीवन-दर्शन में उनकी रुचि क्यों बढ़ने लगी ? भारतीय संस्कृति में अंग्रेजी हस्तक्षेप के ठीस कारण थे। ऐसा करने से उनके राजनीतिक और आर्थिक हितों को लाभ हुआ।

संस्कृति में घुस-पैठ करके विदेशी शोपकों ने जनता की अखरडता को चूर-चूर कर दिया, एक ऐसी रूपरेखा बनायी जिसमें उसकी चेंतना टुकड़ों में विभक्त दिखाई देती है। अंग्रे जों ने भारतीय मानस की समग्रता का नहीं, बल्कि विपरीत गुराधर्म का मूल्यांकन किया। यदि अठारहवीं और उन्नीसवीं शती के योरोप को देखें तो स्पष्ट होगा कि वहां राष्ट्रीय संघर्ष और क्रान्तियाँ हो रही थीं। उद्योग, विज्ञान का सामा-जिक सम्बन्धों पर क्रान्तिकारी प्रभाव पड़ रहा था, उससे स्वतंत्रता और समानता की राजनीति पैदा हो रही थी। अब अर्थशास्त्र भी जनतांत्रिक हो रहा था। एडम स्मिय और रिकाडों के विचारों से 'पूंजी' और 'जनता' के अर्थतार्तिक समाजशास्त्र का ज्ञान हुआ। ऐसे ही समय में कार्न मार्क्स और एंग्ल्स ने इतिहास और समाज को क्रान्तिकारी हंग से बदलने का सन्देश दिया। उद्योग, विज्ञान तकनालाओं के सामाजिक, आर्थिक प्रभावों से प्रेरित मार्क्सवाद की पहल से इंग्लैस्ड फान्स, जर्मन आदि की दुनिया में हुलचल सच गई। अत: अपने-अपने उपनिवेशों की रक्षा के लिए आवश्यक था कि

वहाँ की जातीय धरोहर में हस्तक्षेप किया जाये। अब गोषण के साम्राज्यवाद को केवल राजनीति तक सीमित नहीं रखा गया बल्कि उसे सांस्कृतिक आधार दिया जाने लगा। इसी नीति के तहत अंग्रेजों ने भारतीय संस्कृति की तटस्थताबोधक दार्शनिक मुद्रा को तथा मध्ययुगीन रास-रस-लीला प्रधान चैंब्एावी-भावुकता को बढ़ा-चढ़ाकर प्रस्तुत किया। ऐसा करके अंग्रेज बहुत दूरी तक पश्चिमी क्रान्तियों के कारणों से भारतीयों को बेखबर रखने में सफल हो सके। और राष्ट्रीय राजनीति के उभार में धर्म, नीति के अहिंसावादी भ्रमों को अभिशंसित करते रहे। अठारह सौ सत्तावन के बाद अंग्रेजी कूटनीति के समाजशास्त्रीय प्रभावों को समंभना जहरी है।

भारत का इतिहास पुराना, संस्कृति पुरानी और अध्यात्म पुराना है। अत. इस पुरानेपन को इज्जत देकर, पुरानेपन की मिथक बनाकर ही भारत को छला जा सकता है, उसे वर्तमान से पीछे और बेसबर रखा जा सकता है। अवैज्ञानिक बने रहने की परिस्थितियों को भव्य, उदात्त और महान कहकर उसकी जड़ता तक पहुँची हुई शाद्वकता से लाभ उठाया जा सकता है। अंग्रेजों ने उस जातीय-स्मृति को जगाया जिसमें भौतिकता को 'माया' 'क्षणमंगुर' कहा गया और मोक्षवाद के प्रति चिन्ता प्रकट की गयी है। ऐसे ही हालातों में भारतीय पुनरूत्थानवाद का विकास होता है। अंग्रेज शोषण के वास्ते विज्ञान और तकनालाजी को भारत लाये थे। लेकिन भारतीय जीवन पर उसकी निर्वेयित्वक गुण-चेतना का प्रभाव पड़ना लाजमी था और फिर योरोप की दुनिया से भी भारत के लोगों का परिचय हो रहा था। वहाँ की आजादी पसन्दगी का असर बढ़ रहा था। अंग्रेजी शिक्षा और प्रेस ने भारतीय समाज में फुरफुरी पैदा कर दी। अत: ऐसी परिस्थित में अंग्रेजों के हित में था कि भारतीय चिन्ता अतीतजीवी बनी रहे।

इसीलिये, विज्ञान और राजनीति को दर्शन, धर्म और नीतिशास्त्र से जोड़ दिया गया। पढ़े-लिखे भारतीय को, राष्ट्रीय नेता को आसानी से पुनरूत्थानवादी, संशोधन-वादी, सुधारवादी बना दिया गया। इस तरह इतिहास और समाज को बदल देने वाली आवाज अपूर्त होकर, भ्रमपूर्ण होकर भारतीयों तक पहुँचने दी गई। अंग्रेज जानते थे कि खतरा पुनरूत्थानवाद से नहीं है, वे अठारह सौ सत्तावन की क्रान्ति से इरते थे, जिसकी शैली प्रत्यक्षतः राजनीतिक थी और यहीं से मावर्सवाद का रास्ता खुलता था। भारतीय पुनरूत्थानवाद ने राष्ट्रीय राजनीति के ऐतिहासिक, सामाजिक और आर्थिक पहलुओ को यथार्थवादी नहीं होने दिया, क्रान्तिकारी नहीं होने दिया—उन्हें वैज्ञानिक विश्लेषस्त और मूल्यांकन के लायक नहीं होने दिया। रिनासा सुधारकों से लेकर महात्मा गाँधी तक सभी ने उद्थोग, विज्ञान, तकनलाजी के यथार्थवाद को, आधुनिक-बोध को स्वीकार नहीं किया। फलस्वरूप, टूटा-फूटा मृतमाय सामतवाद ही सम्प्रदाय विभक्त

सामाजिक सम्बन्धों में उपनिवेषवादी राजनीति के हितों को बचाता हुआ दिखाई देता है। इसी सन्दर्भ में आर्यसमाज, ब्रह्मसमाज, थयोसाफ़िकल समाज, रामकृष्ण विवेकानन्द आदि का मूल्यांकन होना चाहिये। इसी सन्दर्भ में भारतीय अर्थशास्त्र को भी समभ्रता चाहिये कि जिसमें ''अदृश्य-हाथ'' हमेशा सिक्रय रहा है और अर्थशास्त्र का मिथिकीकरण होता रहा है।

द्वितीय विश्वयुद्ध में पूंजीवादी राजनीतिक-अर्थशास्त्र की पराजय तथा समाजवादी राजनीतिक अर्थशास्त्र की विजय होती है और पूंजीवादी जीवन में विसंगितियाँ पैदा हो जाती हैं, वह पराजित व्यवस्था के रूप में शेष रह जाता है। उपनिवेषवाद का युग बीतने लगता है। द्वितीय विश्वयुद्ध के बाद पूंजीवादी योरोप में अस्तित्व-सङ्कृट पैदा हो गया। आधा योरोप समाजवादी हो गया। अंग्रेज जानते थे भारत में जन-आन्दोलन तेज हो रहा है। अर्थशास्त्र पर आधारित जनवादी चेतना फैल रही है। अतः उन्होंने भारत को सावधानीपूर्वक हिन्दू पुनक्त्थानवादियों को सौंप दिया और एक नये इस्लामी राज्य पाकिस्तान को जन्म दिया।

आजादी के बाद पुनरूत्थानवादी प्रकृति के संविधान की रचना हुई तथा मिश्रिन अर्थ-व्यवस्था लागू की गयी। इस मिश्रित अर्थ-व्यवस्था में पिश्चमी-अर्थशास्त्र, के प्रभुत्व की छाया बनी रही। भारत में पुनरूत्थानवादी गांधीवादी उदार राजनीति का चरित्र पूँजीनिवेश को बढ़ाने वाला रहा है। कौन नहीं जानता कि भारत की गरीबी, भुखमरी, बेकारी का कारण पुनरूत्थानवादी चरित्र की पूँजीवादी अर्थव्यवस्था है जो पूरी तरह से असफल हो चुकी है, अब तो भारतीय पूँजीवाद ही विदेशी पूँजी के सहारे अपनी आर्थिक स्वाधीनता को खतरे पैदा कर रहा है। आज राष्ट्रीय-अर्थव्यवस्था भ्रष्ट हो चुकी है। हमारा रुपया पिश्चमी मुद्राओं का क्रीतदात हो गया है। रुपये की गुर्शात्मक चलनशीलता श्रम से नहीं बल्कि मुनाफे से जुड़ी है इसीलिए उसकी नियन्त्रित करने वाली राजनीति भी धीरे-धीरे जनविरोधी होती जा रही है, आक्रामक होती जा रही है। अब पुनरूत्थान-वादी समाजशास्त्र तथा पूँजीवादी राजनीति में गहरे अन्तिवरीधों के होते हुये भी काम-चलाऊ समभौता हो गया है।

से आगे बढ़ चुकी है—अतः सङ्घर्ष को वर्ग-धारए। से हटाकर वर्णाबद्ध करने तथा उसे सर्वोदयी-समग्रता में देखने के प्रयास जारी है। पश्चिमी दुनिया की तरह भारत में भी पूँजीवाद अपनी सुरक्षात्मक लड़ाई लड़ रहा है। उसके हालात दिन पर दिन नाजुक होते जा रई हैं। आज के भारत में एक ओर है दमतोड़ना हुआ पुनरुत्थानवाद दूसरी ओर है विकृत, भ्रष्ट और अपराधबोध को बढ़ानेवाला पूँजीवादी आधुनिकताबाद

तथा दोनों के विकल्प के रूप में है समाववादी - । जो लोग

देश में वर्ग-सङ्घर्ष की चेतना व्याप्त है, वह समभौतों और अध्यादशों की स्थिति

वैज्ञानिक अर्थ में स्वीकार नहीं करते उनकी जन-घारएा। यथार्थवादी नहीं है और दे व्यक्तिवाद के ही पोपक हैं।

मध्ययुगीन सामंतवाद से आधुनिक पुनरूत्थानवाद तक भारतीय जनता मे आत्मित्वलगाव और उदासीनता दिखाई देती है जिसका व्यावर्तन धर्म की विविध शैलियों में होता रहा है। नीति और मर्यादा के परम्परावादी आचरण से को गैर-राजनीतिक और गैर-आर्थिक दृष्टि बनी वह जीवन-निषेध की थी, उसमें मोक्ष और निर्वाण की व्यावर्तित चेतना थी, यही राष्ट्रीय जड़ता का कारण भी बनी। लेकिन पूंजीवाद ने भौतिकता के प्रति नई भावना दी। अब इतिहास उस मोड़ तक पहुँच गया है जहाँ से उसे पीछे नहीं घसीटा जा सकता। उसकी पुनरावृत्ति नहीं हो सकती। वह सामंतवाद और पुनरुत्थानवाद को छोड़ रहा है। अब मिथकीय भावादशों को वापसी नहीं हो सकती। अब संस्कृति में भौतिकवादी, विज्ञानवादी दृष्टियाँ प्रमुख हो गयी हैं।

भारत के महानगरों से लेकर ग्रामीरा अंचलों तक पूँजीवादी-शोषरा की संस्कृति का फैलाव हो चुका है और श्रष्ट, विकृत आधुनिकताबोध जनता में गहराई से उत्तरता जा रहा है। आज राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय पूँजीवाद सुनियोजित ढङ्ग से इस आधुनिकताबोध का प्रचार और प्रसार कर रहा है ताकि समाजवादी-यथार्यवाद के वैज्ञानिक बोध से बचा जा सके। इस तरह पूँजीवादी आधुनिकताबोध के रूप में अपराध बोध पनपने लगा है। एक निहायत गरीब देश के अर्थशास्त्र का पूँजीवादी आधुनिकता बोध की विचार संस्कृति से खुड़ना उसकी असामयिक मौत का काररा बन सकता है।

स्वातंत्र्योत्तर साहित्य का मुआयना करें तो मालूम होगा कि पश्चिमी आधु-निकता बोध की आयातित शैलियां जबरन प्रयुक्त होती रही हैं। अवागार्द साहित्य को रचने के बनावटी प्रयास हुये हैं। अस्तित्ववादी-चिन्ता को आरोपित किया गया है। अस्थिरता, क्षिणिक आवेग और भदेसपन की अभिव्यक्ति हुई है। स्नायिक उत्तेजनाओं से पूर्ण क्रान्तिकारी आवेग ही नवस्वच्छन्तावादी शैली में व्यक्त होते रहे हैं। कुल मिला कर साहित्य में अराजक और उन्मुक्त किस्म के व्यक्तिवाद के पोषणा में सामाजिकता तथा इतिहास चेतना की तोड़ने वाली अराजनीतिक दृष्टि ही आधुनिकताबोध के रूप मे दिखाई देती है।

इतिहास की द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी क्रियायों से यदि संस्कृति में गति आती है, नवीनता आती है, वह उन्नतिशील होती है और व्यापक कोटि के मानवीय अनुशासन में बँघती है और संस्कृति-बोध में स्वतन्त्रता और सामाजिक न्याय की कोई अहम् भूमिका बनती है संस्कृति का स्वास्थ्य वस्तुनिष्ठ और यथार्थवाही विवेक में फुलित होता है तो हमें अपने इतिहास को बदलने का श्रम करना चाहिये, समाजवाद को लक्ष्य में रखना चाहिये। अब विज्ञान के विरुद्ध होकर तथा राजनीति के विरुद्ध होकर ठोस संस्कृति-बोध को उपलब्ध नहीं किया जा सकता।

जिस तरह पुनरुत्थानवाद की तुलना में आधुनिकता बोध अधिक उपयोगी और आकर्षक लगता है उसी तरह समाजवादी यथार्थवाद की तुलना में वह उतना ही अशक्त और बीमार लगता है। इसी समाजवादी यथार्थवाद के रचनात्मक परिप्रेक्ष्य में हम अपनी अतार्किक परम्पराओं और अपार्थिव तत्वयोजनाओं से मुक्त हो सकेंगे, साथ ही सामाजिक मनुष्य की ठोस विश्वदृष्टि प्राप्त कर सकेंगे।

